ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

7

Библиотека журнала “СИМВОЛ”

Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве

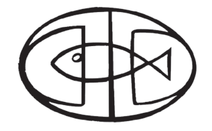


ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

7

Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве

под редакцией
Т. Гарсии-Уидобро, S.J.
и А. А. Орлова



Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве – М.: Институт св. Фомы, 2018. – 304 с.

Настоящее издание содержит работы посвященные исследованию ранних иудейских представлений о небесном храме и небесном священничестве, отраженных в Ветхом Завете и обширной внебиблейской литературе. В этих материалах повествуется о том, что земная скиния была построена по образу небесного храма, который пророк Моисей созерцал на горе Синай. Материалы сборника показывают, что в христианских текстах эти традиции о соответствии земного и небесного святилища получают важнейшее христологическое значение.

Переводы с английского И. Д. Колбутовой и А. В. Маркова

ISBN 978-5-9907661-1-2

Предисловие

Одна из ведущих тенденций современной западной библеистики это ее пристальное внимание к иудейским корням ранних христианских традиций. В последнее время культовые аспекты этих влияний привлекают все больший интерес исследователей. Не секрет, что уже в самых ранних христианских произведениях история Сына человеческого помещена в контекст иудейских священнических традиций. В этих ранних христологических размышлениях Иисус часто изображается не только как небесный первосвященник, но и как олицетворение небесного храма и его реалий. Среди книг Нового Завета подобное богословское видение находит свое наиболее последовательное выражение в Послании к Евреям.

В этом раннем тексте Христос предстает в образе иерея небесного храма. Отождествление со священнослужителем, чьи действия и ритуалы в иудейской культовой среде были часто связаны с очищением людей от греха и с победой над силами зла, имеет здесь особый смысл. Послание к Евреям сравнивает главную храмовую процессию иудейской традиции, а именно, вход первосвященника в Святая Святых на День Искупления с победой Христа над силами зла и его вознесением в небесный храм. Так, согласно Евр. 9:24 «Христос вошел не в рукотворное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие».

Эта цитата также подчеркивает превосходство Христа как небесного первосвященника вошедшего в небесную скинию над земным культом ограниченным пространством и временем. Согласно Евр. 8:2 христианский Мессия поэтому предстает как священнослужитель «святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек». Эта идея, что земной храм является всего лишь тенью истинного небесного храма имеет глубокие корни в иудейской традиции. Так уже в

библейской книге Исход говорится о том что земная скиния была построена по образу небесной скинии который Моисей созерцал на Горе Синай (Исх. 25:40). В ранних христианских текстах эти традиции о соответствии земного и небесного святилища получают важнейшее христологическое значение. Более того, драматические события земной жизни Христа сами по себе трактуются ранними христианскими экзегетами как своего рода вселенские культовые ритуалы через которые христианский Мессия был способен искупить грехи человеческие. Так, различные христианские источники II–III в. н.э., такие как, *Послание Варнавы*, *Диалог с Трифоном Иудеем* Иустина Мученика, и произведения Тертуллиана *Против Маркиона* и *Против иудеев* отождествляют Иисуса с двумя жертвенными животными главного культового события иудейской традиции связанного с обрядами Дня Искупления. В этих типологических интерпретациях страдания Иисуса часто сравниваются с очистительной миссией козла отпущения, изгоняемого с грехами Израиля в пустыню на Йом Киппур. В тоже самое время в этих произведениях мученическая смерть Иисуса часто уподобляется жертве другого культового животного – козла для Яхве, кровь которого вносилась первосвященником в Святая Святых и использовалась там для очистительных ритуалов. Уже в Послании к Евреям этот ритуал связывается с земными страданиями и смертью Иисуса. Так из Евр. 9:11–12 мы узнаем что «Христос, первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворною, то есть не такового устроения, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровью, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление».

Многие эти ранние священнические типологии первых веков христианства были позже забыты богословами в связи с тем, что они не согласовывались с более поздними христологическими формулировками. В тоже самое время эти ранние свидетельства вне всякого сомнения представляют собой одну из самых ранних и интересных страниц христологической мысли тесно связанную с иудейскими культовыми традициями.

Христианские предания об Иисусе как небесном храме и небесном первосвященнике не могут быть в полной мере поняты без ознакомления с ранними иудейскими представ-

лениями о небесном святилище, отраженными в Еврейской Библии и обширной около-библейской литературы. Цель настоящего издания познакомить отечественного читателя с некоторыми зарубежными исследованиями ранних иудейских и христианских представлений о небесном храме и небесном священничестве.

Часть I

Небесный Храм

Грегори Бил

Символы небесного храма в раннем иудаизме[1]

В целях лучшего понимания святилища Израиля в контексте культуры древнего мира нам стоит принять во внимание символический смысл других древних храмов. Несмотря на тот факт, что это были языческие храмы, сложно представить себе, чтобы признаки сходства в них с храмом Израиля объяснялись лишь случайными совпадениями или заимствованиями культурой Израиля религиозных идей соседних языческих народов. Скорее подобного рода сходство языческих храмов с храмом Израиля объясняется, по крайней мере отчасти, преломленным и искаженным пониманием истинной идеи храма, существовавшей с самого начала человеческой истории. В процессе человеческой истории особое откровение Бога относительно идеи храма было воспринято и сохранено только верной частью человечества. Воспоминание об истинном храме у тех народов, которые оказались за пределами общины, заключившей завет с Богом, возможно, не исчезли полностью, но память о нем со временем тускнела. Тем не менее, в их памяти, возможно, сохранились преломленные отсветы истины, в результате чего некоторые храмы были спроектированы таким образом, что в них сохранились определенные отличительные признаки, соответствующие замыслу самого Бога.[2] С другой стороны, народ Божий продолжал строить храмы, отражающие древнюю кон-

---

[1] Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission* (New Studies in Biblical Theology, 15; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 29–79.

[2] О противоположном мнении на этот предмет см. P. Fairbairn, *The Typology of the Scripture* (New York: Tibbals, 1863), 219–220, где отрицается возможность того факта, что в некоторых аспектах символизм языческих

цепцию истинного культового служения.[3] Можно сказать, что подобно тому как образ Божий в человеке не был полностью стерт, а был всего лишь замутнен, так и восприятие идеи здания, в котором следует почитать Бога, также было замутнено.

Некоторые исследователи не согласны с тем, что устройство древних языческих храмов с их символическим смыслом могло служить отражением отсвета Божьей истины. Тем не менее, даже с учетом подобной точки зрения невозможно не признать, что народ Израиля сознательно использовал некоторые аспекты языческих религий окружавших их народов (таких, например, как египтяне, хананиты и вавилоняне) ради утверждения того факта, что религиозные концепции, считавшиеся истинными в отношении языческих богов, были на самом деле истинными только в отношении Бога Израиля. Примером может служить хорошо известный Псалом 29, где царские атрибуты плодородия, относящиеся к Баалу, применяются к описанию свойств Яхве, чтобы показать, что этими свойствами обладает только исключительно Яхве. Такие же полемические взгляды, возможно, составляли часть представлений народа Израиля о своем храме. Следовательно, в некотором смысле народ Израиля, по-видимому, заимствовал религиозные идеи и образы у соседних народов, однако делал это из полемических соображений, а не из-за недостатка творческого подхода в своих религиозных построениях. Однако тот факт, что языческие народы могут представлять своих богов с атрибутами, подобными тем, что присущи истинному Богу, а их храмы могут указывать в направлении места пребывания истинного Бога, возможно, служит намеком на присутствие у них в некотором смысле представления об истинном Боге, но, разумеется, не в спасительном аспекте и в недостаточно осмысленном выражении (как, к примеру, об этом говорится в Рим. 1:19–25).

Существует также третий способ, которым языческие религиозные идеи могли быть связаны с культурой Израиля и его

храмов может существенным образом совпадать с символическим смыслом храма Израиля.

[3] См. A. M. Rodríguez, “Ancient Near Eastern Parallels to the Bible and the Question of Revelation and Inspiration,” *Journal of the Adventist Theological Society* 12 (2001), 58–59, где содержится изложение похожих взглядов на соотношения между храмом Израиля и языческими святилищами.

храмом. Некоторые из идей, составлявших религию Израиля, совпадали с представлениями языческих народов просто потому, что все они принадлежали к одной о той же культурной среде, однако зачастую в тех случаях, когда народ Израиля использовал эти общие представления, он наполнял их новым богословским смыслом. К примеру, почти повсюду на Ближнем Востоке в древности существовал обычай совершать обряды с использованием мотива дарования одеяний или их совлечения, что служило указанием на обретение наследственных прав или лишения наследства. Этот обычай может служить объяснением целого ряда текстов Ветхого и Нового Завета, в которых говорится об одеяниях героев: мотив наделения одеждой Адама и Евы в рассказе из Книги Бытия 3:21, по-видимому, служит указанием на милостивое подтверждение их прав наследства на сотворенный мир, несмотря на их прежнее непослушание.[4] Вероятно, некоторые взаимосвязи между концепциями, подобными той, что была приведена здесь в качестве примера, можно проследить в облачениях языческих и израильских священников и даже в убранстве храмов Израиля и языческих народов.

Принимая во внимание все эти взаимоотношения между представлениями народа древнего Израиля и окружавших его народов, нам следует обратиться теперь собственно к изучению храма Израиля. Помимо тщательного изучения свидетельств о храме, содержащихся в Ветхом Завете, для более глубокого понимания его текста может оказаться также полезным рассмотрение внебиблейских иудейских интерпретаций смысла храма Израиля. Кроме того, мы должны учитывать соответствующие параллели в культурах древнего Ближнего Востока, дающие представление о понимании символизма святилищ у соседних с Израилем народов, которые также могли бы пролить свет на

---

[4] Ср. также Быт. 9:23 (одеяние Ноя); 37:3 (цветная одежда Иосифа); Втор. 24:17; Лк. 15:22 (дарование отцом одеяния блудному сыну); Гал. 3:27 («облекшиеся» во Христа); Откр. 21:2–3, 7. О смысле «одеяний» в культуре древнего Ближнего Востока и в библейской литературе ср. G. P. Hugenberger, “A Neglected Symbolism for the Clothing of Adam and Eve (Genesis 3:21),” a paper read at the Triennial Meeting on Eschatology of the Tyndale Fellowship of Biblical Research in Swanswick, Derbyshire. См. также G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi* (VTSup. 52; Leiden: Brill, 1994), 390, n. 130.

глубокий символический смысл священного места у народа Израиля.

Наше стремление к изучению древних источников за пределами Библии ради лучшего понимания смысла храма не означает, что эти источники обладают авторитетом, равным с Библией; скорее, они служат указанием на тот факт, что Библия была создана в особых исторических условиях, и, чем глубже наше понимание этих окружавших Израиль культурных и религиозных контекстов, тем основательнее становится наше изучение Библии. Христиане нередко используют комментарии к Библии для лучшего понимания библейского текста. Иногда подобные комментарии открывают для нас содержание текста в таком аспекте, который позволяет нам воспринять его в новом свете и способствует его более глубокому пониманию. Этот новый аспект имеет преимущество над всеми остальными благодаря привнесению большей осмысленности в наше прежнее восприятие подробностей текста. Тем не менее, зачастую эти комментарии оказываются со всей очевидностью неверными и бесполезными, а иногда такие комментарии просто представляют собой пересказ текста, не содержащий ни новой, ни неверной информации.

Функционирование исторических свидетельств древнего Ближнего Востока и памятников иудаизма можно сопоставить с современными комментариями. Не следует ли нам также использовать древние комментарии, к примеру, древние толкования ветхозаветных текстов и образов и других древних документов? Подобные иудейские толкования обладают таким же потенциалом для использования (или неправильного применения), как и современные комментарии, но при этом в них можно проследить ранние устные традиции толкования, восходящие, возможно, к самим авторам текста Ветхого Завета. Далее мы увидим, что существуют некоторые иудейские интерпретации храма, которые могли бы пролить свет на восприятие смысла храма авторами Ветхого Завета. Можно предложить подобный метод и в отношении некоторых представлений о храме в древней культуре Ближнего Востока.

Представления авторов Ветхого Завета о земном храме Израиля как отражении небесного и космологического храмов

Логическое обоснование природы космологического храма, охватывающего всю вселенную, следует искать в древней идее о том, что ветхозаветный храм функционировал в качестве символа мироздания, включая небо и землю.[5] Один из самых известных текстов, содержащих подобное утверждение, – это Псалом 78:69: «И устроил, как небо, святилище свое, и как землю, утвердил его навек».[6] Автор этого текста говорит о том, что Бог в некотором смысле спроектировал земной храм Израиля

---

[5] О материалах из Ветхого Завета и, в особенности, об иудейских толкованиях см. R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual* (2nd ed.; New York: KTAV, 1967), 54–139; M. Barker, *The Gate of Heaven: the History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991), 104–132; J. D. Levenson, “The Temple and the World,” *Journal of Religion* 65 (1984): 283–298; J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into Jewish Bible* (Minneapolis: Winston, 1985), 111–184; C. T. R. Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (London and New York: Routledge, 1996); R. C. Koester, *The Dwelling of God: the Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament* (CBQMS, 22; Washington: Catholic Biblical Association, 1989), 59–63; C. H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997), 156–162.

[6] См. далее на этот предмет J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 87–88 и V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and North-West Semitic Writings* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 335–337. Удивительная параллель к тексту Пс. 78:69 обнаруживается в поэме *Энума Элиш* 6.112, где о здании храма Мардука говорится следующее: «Подобие того, что он сделал на небе, пусть он сделает на земле». A. Heidel, *The Babylonian Genesis: the Story of Creation* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 50. Ср. также перевод в издании B. Foster, “Epic of Creation,” in: *The Context of Scripture* (3 vols.; eds. W. W. Hallo and K. L. Younger; Leiden: Brill, 1997–2002), 1.402: «Он сделает на земле подобие того, что он совершил на небе». Текст Иер. 17:12 представляет собой еще одну возможную параллель к Пс. 78:69: «Престол славы, возвышенный от начала, есть место освящения нашего». Среди исследователей нет согласия в вопросе о том, относится ли этот стих только к небесному храму или только к земному храму. Можно предположить, что автор псалма имел в виду оба этих символических смысла. В таком случае Божий престол славы в его небесном храме сравнивается с земным храмом, который должен служить отражением небесного.

таким образом, чтобы он был похожим на небеса и землю. Подобным образом и ранний «образец скинии и образец всех сосудов ее» был создан «по тому [небесному] образцу, который был показан ... на горе» (Исх. 25:9, 40; ср. Исх. 26:30; 27:8; Числ. 8:4; Евр. 8:5; 9:23–24). Далее в нашем исследовании будет предпринята попытка показать, что символический смысл скинии по существу совпадает с символизмом построенных позднее храмов в Израиле. Это сходство проявляется во многих общих отличительных признаках и при сравнении текстов Книги Исхода 25:9, 40 с Первой книгой Паралипоменон 28:19, где говорится о том, что замысел как скинии, так и храма происходит от Бога.[7]

В религиозной традиции иудаизма, как мы увидим далее, также обнаруживается подтверждение истинности идей, выраженных в текстах Псалма 78 и Книги Исход 25, согласно которым земной храм соответствовал в некоторых своих существенных аспектах небесам, и в особенности небесному храму.[8] Основной задачей, поставленной в этой главе нашей книги, будет выяснение способа, с помощью которого скиния и храм Израиля представлены как символические изображения небес и земли.

---

[7] Подобное отождествление проводится также в ранних иудейских текстах. См. *Премудрость Соломона* 9:8: храм был «подобием святой скинии, которую ты приготовил в начале». См. также M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 189–204 об органическом соответствии между скинией и храмом. Ср. также R. J. Clifford, “The Temple and the Holy Mountain,” in: *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (Ed. T.G. Madsen; Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, 1984), 112–115. О тесной связи между скинией и храмом см. 3 Цар. 8:1–6 (= 2 Пар. 5:2–5), где предполагается тот факт, что скиния даже была встроена в конструкцию храма. На эту тему ср. F. M. Cross, “The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research,” in: *Temples and High Places in Biblical Times* (Ed. A. Brian; Jerusalem: Nelson Glueck School of Biblical Archeology of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1977), 175.

[8] См. *Таргум* на 2 Пар. 6:2; *Таргум Псевдо-Ионафана* на Исх. 15:17; *Бемидбар Рабба* 4:13; 12:12; *Тхиллим Рабба* 30:1; *Танхума Йеламмедену* на Исх. 11:1–2. См. также B. Ego, *Im Himmel wie auf Erden: Studien zum Verhältnis von himmlischer and irdischer Welt im rabbinischen Judentum* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1989), где содержится исследование соответствия между земным и небесным храмами в иудейской раввинистической традиции.

Символизм храма в целом

Наше предположение состоит в том, что храм подразделялся на три основные части, каждая из которых символизировала одну из главных частей мироздания: (1) внешний двор представлял обитаемый мир, в котором жили люди; (2) святое служило символическим отражением видимых небес с их источниками света; (3) Святое Святых символизировало невидимый аспект мира, место пребывания Бога и небесных сонмов. В связи с подобным делением храма на основные части М. Харан отмечает возрастающую степень святости, начиная с внешнего двора и продолжая святым местом вплоть до Святого Святых. Более того, этот исследователь замечает, что такого рода возрастание степени святости соответствует различию в одеяниях людей и убранства храма в зависимости от местоположения человека в храме (соответственно в качестве обычного верующего, священника или первосвященника) или месторасположения какого-либо предмета (завес, культовых предметов и т.д.).[9] Это наблюдение о различии в одеяниях и обстановке храма в соответствии с возрастанием степени святости, возможно, согласуется с предположением А. А. де Сильвы о том, что в ветхозаветных рассказах о строительстве храма нашла свое отражение трехступенчатая конструкция с Богом на вершине, царями (и, я бы добавил, священниками) в среднем ярусе и народом Израиля, также как и остальной частью мироздания, внизу.[10]

Отождествление внешнего двора с видимой землей и морем находит свое подтверждение также в тексте Ветхого Завета, где говорится о большом литом из меди бассейне для умывания и жертвеннике во дворе храма, названных соответственно «морем» (3 Цар. 7:23–26) и «недрами земли» (Иез. 43:14; алтарь, возможно, также идентифицировался с «Божьей горой» в

[9] Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, 158–188, 205–221, 226–227, и таких же взглядов придерживается Дамбрелл: W. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Homebush West, Australia: Lancer Books, 1985), 43.

[10] A. A. de Silva, "A Comparison between the Three-Levelled World of the Old Testament Temple Building Narratives and the Three-Levelled World of the House Building Motif in the Ugaritic Texts KTU 1.3 and 1.4," in: *Ugarit and the Bible* (Eds. G. J. Brooke, A. H. W. Curites and J. F. Healy; Münster: Ugarit-Verlag, 1994), 11–23.

тексте Иез. 43:16).[11] Жертвенник также обозначался авторами ветхозаветного текста как «жертвенник из земли» (на ранних стадиях истории Израиля) или как «жертвенник из [необтесанных] камней» (Исх. 20:24–25), таким образом, отождествлявшими его еще очевиднее с природной почвой.[12] Итак, «море» и «жертвенник», по-видимому, представляли собой космологические символы и, возможно, ассоциировались в сознании народа Израиля соответственно с морскими водами и землей[13]

---

[11] См. далее на этот предмет Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 92–93. Текст Иез. 43:14 обычно переводят как от основания на земле, но буквально он читается как от недр земли [или почвы]; среди обоснований ассоциации «жертвенного очага» (обозначенного в этом тексте словом Ариэл) из Иез. 43:16 с горой Божьей Левенсон приводит тот факт, что загадочное слово Ариэл встречается в тексте Иса. 29:1, где оно относится к городу, в котором жил Давид и отождествляется благодаря синонимичному параллелизму с Горой Сион (ср. Иса. 29:7; 29:8), так что оно представляется созвучным с образом горы. О неоднозначном смысле этого древнееврейского слова см. F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson publishers, 1996), 72. См. также G. A. Barrois, *Jesus Christ and the Temple* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1980), 65–66, где соответствующие фразы из текста Иез. 43:14, 16 передаются как «недра земли» и «Божья гора,» которые автор исследования рассматривает как символические космологические названия. О совершенно таких же выводах другого исследователя см. T. C. Mitchell, "Altar," in: *The Illustrated Bible Dictionary* (Eds. J. D. Douglas, N. Hillyer; Leicester: Inter-Varsity Press; Wheaton, Il.: Tyndale, 1980), 36, где приводится наблюдение о том, что алтарь из видения Иезекииля напоминает вавилонский зиккурат, который, как мы увидим далее, спроектирован в качестве имитации горы и считался вершиной храма.

[12] Ассоциация алтаря с землей может найти свое подтверждение, если принять во внимание тот факт, что о нем постоянно говорится как об имеющем основание (Исх. 29:12; Лев. 4:7, 18, 25, 30, 34), а этот образ в других случаях обычно используется при описаниях конструкций, утвержденных в земле (к примеру, Иез. 30:4; Мих. 1:6; Пс. 137:7; Иов. 4:19; Плач. 4:11), и иногда при описаниях гор (Втор. 32:22; Пс. 18:7). Я выражаю благодарность Г. П. Хьюгенбергеру за эти замечания.

[13] См. S. Terrien, "Omphalos Myth and Hebrew Religion," *Vetus Testamentum* 20 (1970): 323 на предмет дополнительной библиографии в подтверждение подобных взглядов. См. также E. Bloch-Smith "'Who is the King of Glory?' Solomon's Temple and Its Symbolism," in: *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King* (Eds. M. Coogan, J. C. Exum and L. E. Stager; Louisville: Westminster John Knox, 1994), 26–27 о «литом из меди море», созданном по заказу Соломона и представлявшем

(причем образ воды особо подчеркивался десятью меньшими умывальницами, по пять с каждой стороны священного места храмового двора [3 Цар. 7:38–39]). Расположение двенадцати волов «кругом всех сторон» моря, а также форма края чаши в виде «распустившейся лилии» также, по-видимому, отчасти представляют в миниатюре землю и живые организмы, окружающие моря (2 Пар. 4:2–5). Двенадцать волов служили подставками для бассейна в группах по три вола, расставленных так, чтобы они смотрели по четырем сторонам света, возможно, символизируя четыре части земли.[14] Тот факт, что волы изображались как поддерживающие «море», а на подставках для бассейна были представлены образы львов и волов, служит еще одним подтверждением «земной» идентификации внешнего двора (хотя на подставках для бассейна были изображены также херувимы). Ассоциирование внешнего двора с видимой землей также подчеркивалось представлением о том, что весь народ Израиля, символизирующий род человеческий в целом,[15] мог входить во двор и имел доступ там к почитанию Бога.

Существуют также все основания рассматривать вторую часть храма, святое место, как символ видимого неба. Семь лампад на светильнике, возможно, ассоциировались с семью небесными источниками света, которые можно было увидеть невооруженным глазом (пять планет, солнце и луна). Подобная идентификация находит свое подтверждение в тексте 1-й гла-

---

сотворенное в начале мира море или воды Эдема, хотя некоторые исследователи рассматривают его как представляющее первоначальные воды хаоса, силы которого были повержены после сотворения мира. Ср. Bloch-Smith “Who is the King of Glory?,” 20–21 и C. L. Meyers, “Sea, Molten,” in: *Anchor Bible Dictionary* (6 vols; ed. D. N. Freedman; New York: Doubleday, 1992), 5.1061–62, где приводятся оба эти смысла образа «моря» и подчеркивается его глубокий символизм, причем Мейерс особо указывает на тот факт, что созданное по повелению Соломона литое из меди море было вышиной в пять локтей (более пяти футов) и десять локтей (пятнадцать футов) в диаметре, объемом приблизительно в 10,000 галлонов воды и весом от 25 до 30 тонн, когда оно не было заполнено водой. Священникам, чтобы почистить его, приходилось взбираться по лестнице.

[14] Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 92–93 и Levenson, *Sinai and Zion*, 139, 162.

[15] Далее мы увидим, что Израиль воспринимался как «собранный вместе Адам» и, таким образом, предполагалось, что Израиль идеальным образом представлял все человечество.

вы Книги Бытия, где используется необычное слово «светила» (букв. «светы», *mĕʼōrōt*, 5 раз) вместо слов «солнце» и «луна», и это слово используется в других местах Пятикнижия (10 раз) только применительно к «светам» светильника, стоящего в скинии. Исходя из таких же предпосылок один из современных исследователей текста Книги Бытия сделал совершенно такое же наблюдение о подобного рода словоупотреблении, служащим прежде всего в качестве намека на тот факт, что само мироздание представляется в виде гигантского храма.[16] Кроме того, в Откровении Иоанна Богослова также проводится мысль о тесной связи семи лампад на светильнике со звездами, так как там говорится, что каждая из семи церквей, символизируемая лампадами «светильника», представлена на небесах «ангелом», символизируемым «звездой» (Откр. 1:20).[17]

Верн Пойтресс также в похожих выражениях высказывает свое мнение о том, что лампады означают семь основных небесных светил:

> Светильник был помещен на южной стороне Святого Места. Возможно, этим расположением строители храма стремились продемонстрировать тот факт, что, с точки зрения Израиля, находящегося к северу от экватора, круг с небесными светилами должен был находиться преимущественно на южной стороне. Существование семи лампад соответствует не только семи основным небесным светилам, ... но служит выражением символизма числа семь в целом в религиозном сознании народа Израиля. Небесные тела были сотворены «для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. 1:14). Весь временной цикл, размеченный солнцем, луной и звездами, разделен на отрезки по семь

---

[16] Такое мнение приводится в работе: J. H. Walton, *Genesis* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 148. Из трех случаев использования этого слова в других местах Ветхого Завета два также имеют отношение к небесным «светилам». Еще один случай использования этого слова в тексте Пс. 90:8 («свет лица Твоего»), возможно, служит указанием на тот факт, что «светы» светильника также символизировали свет славы Божьего Присутствия, подобно тому как звезды, по представлению библейских авторов, отражали свет Божьей славы (Пс. 19:1; 148:3–4; ср. Пс. 8:1; 50:6; 57:5). Подобная идентификация, возможно, обнаруживается в одном из *Благодарственных гимнов*, из рукописей Кумрана (1QH 7.24): «Я [Учитель Праведности] воссияю семикратным све[том] в Э[деме, который] Ты [с]оздал для Твоего прославления».

[17] G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans; Carliste: Paternoster, 1999), 211–219.

> единиц времени: седьмой день недели – это день Субботы; седьмой месяц – это месяц очищения (Лев. 16:29); седьмой год – это год прощения долгов и освобождения из рабства (Втор. 15); седьмой период из семилетнего цикла – это год юбилея (Лев. 25). Соответственно, на светильнике обнаруживается такое же состоящее из семи частей устройство, символизирующее временной цикл, размеченный небесными светилами.[18]

Тот факт, что Святое Святых представляло невидимый небесный аспект мироздания, выявляется из описаний этого помещения. Подобно тому как ангельские херувимы охраняют Божий престол в небесном храме (см., к примеру, Откр. 4:7–9), вырезанные из дерева херувимы над ковчегом в Святом Святых (3 Цар. 6:23–28) и изображения херувимов, вытканные на завесе, закрывавшей Святое Святых, служат отражением истинных херувимов на небесах, которые стоят и будут стоять вечно на страже вокруг Божьего престола в небесном храме (ср. 2 Цар. 6:2; 4 Цар. 19:15; 1 Пар. 13:6; Пс. 80:1; 99:1; во всех этих текстах, возможно, подразумеваются одновременно земные и небесные херувимы). Более того, никто из людей не мог войти во внутреннее святилище и увидеть светоносную Божью Славу. Даже первосвященник, который мог входить туда один раз в год, воскурял фимиам, образовывавший настолько густое «облако», что он не мог видеть явление Бога во славе (Лев. 16:13). Само «облако», возможно, естественным образом ассоциировалось с видимым небом, служившим указанием на существование невидимого неба, места пребывания Бога. Наконец, сам ковчег воспринимался как подножие Божьего небесного престола (1 Пар. 28:2; Пс. 99:5; 132:7–8; Иса. 66:1; Плач. 2:1). К примеру, в тексте Первой книги Паралипоменон 28:2 утверждается, что «И стал Давид царь на ноги свои, и сказал: послушайте меня, братья мои и народ мой! Было у меня на сердце построить дом покоя для ковчега завета Господня и в подножие ногам Бога нашего, и потребное для строения я приготовил».

Следовательно, ковчег представлял собой часть небесного Божьего тронного зала, и, соответственно, пространство непосредственно над ковчегом оставалось пустым. Бога нельзя увидеть, и никаких его образов нельзя было там помещать, так как

---

[18] V. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood: Wolgemuth & Hyatt, 1991), 18–19.

он не обладал никакой человеческой формой, и его особое пребывание во славе было главным образом на небе, а не на земле.[19] Таким образом, Святое Святых представляло невидимое Божье небесное пребывание в его храме в окружении служащих ему ангелов и духов (Иса. 6:1–7; Иез. 1; Откр. 4:1–11).[20]

Небесный символизм храма

В тексте Ветхого Завета особо подчеркивается небесный символизм храма, причем это относится как к видимым, так и к невидимым небесам. Одним из лучших примеров такого представления служит рассказ об освящении Соломоном храма. «Облако», заполнившее храм народа Израиля в тот момент, когда его строительство было завершено, и Соломон освятил его (3 Цар. 8:10–13; ср. 2 Пар. 5:13b – 6:2), возможно, в некотором смысле ассоциировалось с облаками в видимых небесах, указывавших на сферу бытия за их пределами, т.е. в направлении невидимого места пребывания Бога.[21]

В приведенном выше рассказе используются два разных древнееврейских слова со значением «облака», но в основном своем смысле эти слова представляют собой синонимы. Постоянное упоминание «облака» и того факта, что храм располагался на «возвышенном месте», также служит явным указанием на попытку в некотором смысле идентификации храма с небесами. В других текстах «облако» явным образом представлено как составная часть видимых небес. К примеру, в Книге Иова 26:8–9 говорится: «Он заключает воды в облаках Своих, и облако не расседается под ними. Он поставил престол Свой, распростер над ним облако Свое» (ср. также Быт. 9:13–14, 16; Иов. 7:9). И подобно тому как «свет» представляет собой в буквальном смысле часть «облаков» (Иов. 37:11, 15), также в ви-

---

[19] Ibid., 15.

[20] См. также Ibid., 31, где для подтверждения этого мнения приводятся цитаты из 3 Цар. 8:30; Иов. 1:6; Пс. 89:7.

[21] Тот факт, что видимые небеса указывали в направлении сферы бытия за их пределами, т.е. невидимых небес, становится ясным из текста Дан. 7:13, где говорится о том, что «Сын человеческий» приближался к невидимому небесному Божьему присутствию «с облаками небесными»; подобным образом и в тексте 2 Цар. 22:10 говорится: Бог «наклонил ... небеса, и сошел; и понесся на крыльях ветра».

дении Иезекииля явление Божьей «Славы» изображается как «великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него» и как «радуга на облаках во время дождя» (Иез. 1:4, 28). Тот факт, что Иезекииль воспринимает подобного рода небесное Божье присутствие как явление, случившееся в храме, подтверждается также возникновением облака, скрывшего в этом храме Божье присутствие (ср. 10:3–4).

Видимое «облако», заполнившее храм, определенно идентифицировалось с видимыми небесами, но также, вполне вероятно, служило указанием невидимого неба. Приведенное ранее упоминание «облака» в видении Иезекииля можно рассматривать как подтверждение этой мысли, поскольку в этом тексте данное слово относится одновременно и к метеорологическому явлению, и к незримому присутствию Бога в невидимых небесах. Более того, хорошо известно, что одно и то же древнееврейское слово, обозначающее в тексте Ветхого Завета «небеса», используется как в отношении видимого, так и невидимого аспекта неба.[22] Верхняя часть видимого мира представляла место пребывания Бога, указывая в направлении за пределами физической реальности на Божье пребывание за пределами мира и «невидимого духовного сотворенного порядка мироздания» (ср. 4 Цар. 6:17; Иов. 1:1, 16; Пс. 2:4; Зах. 3:1).[23] Итак, храм ассоциировался одновременно с физическими сотворенными небесами и невидимым небесным пребыванием Бога, на которое указывали видимые небеса.

Такое же светоносное «облако», смешанное с тьмой, как и то, что наполнило храм, построенный Соломоном, по-видимому, парило над Синаем и скинией во время блуждания народа Израиля по пустыне, благодаря чему подтверждается тот факт, что ранние формы храма также служили отражением небес или ассоциировались с ними.[24] Следовательно, видимый светоносный аспект небесных облаков служил адекватным спо-

---

[22] См. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 17–18, где приводится Пс. 19:1–6 в качестве примера представления о том, что недоступность и величие видимого неба указывает в направлении Божьей славы.

[23] A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS, 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 140–141.

[24] О Синае ср. Исх. 19:16; 24:15–16; о скинии ср., к примеру, Исх. 13:21–22; 14:19; следует отметить образ «облака», спустившегося и покрывшего скинию в рассказах из Исх. 33:9; 40:35; Числ. 9:15–16; 16:42; о светоносной

собом выражения невидимого, светоносного присутствия Бога в скинии, а затем в храме (Исх. 16:10; 40:35; Числ. 16:42; Is. 4:5; Иез. 1:28; 10:3–4).

Использование Соломоном выражения «возвышенное жилище», относящегося к храму в тексте Третьей книги Царств 8:13, подразумевает дом на возвышении. Слово «возвышенный» (*zĕbul*) встречается в тексте Ветхого Завета в других местах всего три раза, и в каждом из этих случаев относится к «возвышенным местам» в видимом небе, где «солнце и луна остановились» (Авв. 3:11), и к невидимому «*возвышенному жилищу* святыни Твоей и славы Твоей», откуда Бог «взирает с небес» (Иса. 63:15).[25] Именно это невидимое место в представлении Соломона, согласно автору Третьей книги Царств 8, символизирует земной храм. Соответственно, в данном случае мы обнаруживаем метафорическое описание храма, пребывающего на видимых небесах и естественным образом окруженного светоносными облаками.[26]

Упоминание об изображениях «крылатых» существ над ков-

природе облака на Синае и над скинией ср. соответственно Исх. 19:16 и 14:20, 24; 40:38; Числ. 9:15. О Синае как горе-храме см. стр. 105–107.

[25] Еще один случай использования этого слова обнаруживается в тексте Пс. 49:14, где оно относится к земле как «возвышенном месте» над Шеолом; в рукописях Кумрана это слово встречается четыре раза и во всех случаях относится к небесному месту пребывания Бога. Облако, о котором говорит автор текста 3 Цар. 8:12, по-видимому, представляет собой сочетание сияния и тьмы, и оно, вероятно, подобно темному грозовому облаку со световыми отблесками (как и в случае с облаком над Синаем, например, представленном в тексте Исх. 19:16; 20:18–21). В связи с этими рассуждениями интересно отметить, что в греческом тексте Септуагинты Третьей книги Царств 8:53 содержится следующее добавление к древнееврейскому тексту, очевидно, в качестве дополнения к тексту 3 Цар. 8:12–13 и его интерпретации: «Тогда говорил Соломон о доме, когда он закончил его строительство – Он [Бог] явил солнце в небе; Господь сказал, что он будет пребывать во тьме; построй мой дом, прекрасный дом для себя, чтобы жить в нем по-новому».

[26] Иудеи, которые жили в Кумране, даже верили в то, что небесные источники света, такие как луна, в самом деле удалялись в Божий невидимый «возвышенный» храм, когда они уходили из поля зрения людей на рассвете и светили оттуда по ночам: «Когда светила на высоком своде [или возвышенном месте = *zĕbul*] сияют, когда они удаляются в место обитания славы; при входе в созвездие в дни новой луны ... это великий день для Святого Святых». 1QS 10.2–4. F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls*

чегом завета в вышеупомянутом тексте из Третьей книги Царств (8:6–7), возможно, добавляет новые краски к символизму вышних атмосферных явлений. Этот символизм, по-видимому, присутствует в еще более ярко выраженном виде в описании скинии с ее многочисленными завесами (в том числе завесой перед Святым Святых), сотканными из разноцветных нитей, цвета которых символизировали небо («из голубой, пурпуровой и червленой шерсти», Исх. 26:31), и с вытканными на них фигурами парящих «херувимов» (т.е. крылатых существ, подобных птицам; так в Исх. 26:1, 31; 36:8, 35). Очевидно, «червленый» цвет использовался для передачи огненного цвета молнии и, возможно, солнца, а «голубой и пурпуровый» служили напоминанием голубизны неба и синего цвета темных облаков.[27] Также и «занавесь» при «входе во двор» и «входе в скинию» должна быть сделана из «голубой и пурпуровой и червленой шерсти» (Исх. 26:36; 27:16; 36:37; 38:18). Даже «петли» «на краю» некоторых покрывал были из «голубого» материала (Исх. 36:11). Подобным образом священники должны были накрывать все культовые предметы скинии «голубой» материей, когда они разбирали ее для перенесения на другое место (Числ. 4:5–13). Все эти цвета, использованные для окраски предметов обстановки скинии, были, по-видимому, воспроизведены и в храме, построенном Соломоном, поскольку он был постоянно установленным образцом бывшей переносной скинии, и поскольку историк I в. Иосиф Флавий свидетельствует о том, что позднее храм, построенный Иродом во времена Иисуса, был спроектирован по образцу храма Соломона, и в нем были многочисленные завесы, которые были также и в скинии (см. *Иудейская война* 5.210–214; *Иудейские древности* 3.132, 183).

Translated (Leiden: Brill, 1994). Автор этого текста рукописи из Кумрана, возможно, вдохновлялся образами из Пс. 19:4–5.

[27] Еще яснее Иосиф Флавий (*Иудейские древности,* 3.183) говорит о том, что голубой цвет завес символизировал воздух (также об этом говорится в *Иудейской войне* 5.212), а Филон Александрийский в его *О жизни Моисея* 2.88 интерпретировал «синий цвет» (*hyakinthos*) как «подобие воздуха, черного по своей природе».

Символизм облачения священника и его отношение к символизму храма

Совершенно очевидно, что в некоторых своих аспектах облачение священника было наделено космологическим символизмом. Подобно завесам в скинии, различные предметы убранства первосвященника также были сотканы «из голубой, пурпуровой и червленой шерсти», так как предполагалось, что они служат символическим отражением мироздания. Четырехугольная форма наперсника соответствует четырехугольной (*tetragōnos*) форме «святого места и храма», «жертвенника» и «крышки ковчега» (см. текст Септуагинты Исх. 27:1; 30:2; Иез. 41:21; 43:16; и текст Септуагинты [Alexandrinus] Иез. 43:17). Интересно отметить, что в греческой версии текста Ветхого Завета слово «четырехугольный» относится к священническому «наперснику судному» (Исх. 28:16; 36:16). В случае, если символическое отождествление облачения священника с частями храма верно, тогда вполне понятной становится причина, по которой одеяние священника также было соткано из материала, окрашенного в те же самые цвета, как и различные предметы, находившиеся внутри храма (около 12 раз о частях священнического облачения говорится, что они были сделаны «из голубой, пурпуровой и червленой шерсти», а его риза была «голубой», и эти фразы используются при описании завес скинии; ср. также «голубой шнур» кидара [Исх. 28:37; 39:31]).

В одной из своих прежних работ я уже высказывал предположение о том, что драгоценные камни на наперснике священника, представлявшего собой уменьшенное воспроизведение Святого Святых, символизировали небесный и земной миры, и те же самые драгоценные камни составляли часть нового города-храма, о котором говорится в 21-й главе Откровения Иоанна. Соответственно, необходимо воспринимать драгоценные камни на наперснике первосвященника как часть общей символической конструкции длинной голубой ризы священника в качестве отражения звезд, помещенных в темно-синий небесный свод видимого мира. Подобным образом та же самая небесная картина большего размера была представлена семью «лампадами» на светильнике, помещенном на фоне завес из ткани небесного цвета, закрывавших скинию, похожую на шатер. Семь лампад на светильнике особенно выделялись в

помещении святого места, поскольку четыре обладавшие основательной толщиной завесы так плотно закрывали скинию, что в нее совсем не проникал естественный свет, за исключением тех случаев, когда завеса при входе отодвигалась.[28] Как священник, так и скиния призваны были символизировать собой созидательную деятельность Бога, когда он «распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья» и «сотворил ... воинство» звезд, чтобы они не выбывали (Иса. 40:22, 26; похожий мотив обнаруживается в Пс. 19:4–5: в «небесах» Бог «поставил жилище солнцу, и оно выходит, как жених из брачного чертога своего»).

В самом деле, можно предположить, что одеяние священника подразделялось на три основные части, напоминавшие три помещения храма. Во-первых, подол в самой нижней части ризы (внешний двор), на котором были вышиты «гранатовые яблоки из нитей голубого, пурпурового и червленого цвета» наряду «с разнообразными цветами»[29] представлял плодородие земли. Во-вторых, основная часть ризы голубого цвета (святое место), на верхней части и внутри которой были вшиты драгоценные камни, символизировала звездное небо. В-третьих, квадратный наперсник служил напоминанием о Святом Святых, и в нем были встроены урим и туммим, камни, представляющие откровение Божьего присутствия. Надпись «Святыня Господня» на дощечке, прикрепленной к кидару, возможно, представляет Божье присутствие на небе или над ковчегом в святилище храма, которое символизировал наперсник. Принимая во внимание весь этот символизм, становится понятным утверждение, сделанное автором *Письма Аристея*, о том, что тот, кто увидит первосвященника в полном облачении, «подумает, что он вышел из этого мира в мир иной» (99).

В случае, если драгоценные камни на наперснике священника действительно соответствовали лампадам на светильнике, предположение о чем высказывалось ранее, тогда можно далее продолжить подобный символизм и идентифицировать их с небесными светилами, поскольку, как мы уже увидели ранее,

[28] T. Longman, *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing, 2001), 55.

[29] В *Письме Аристея*, 96 к библейскому описанию добавлена фраза «с разнообразными цветами».

лампады светильника также идентифицировались со звездами на небе. Подобного рода связь между драгоценными камнями и звездным небом, возможно, служит важным указанием на смысл драгоценных камней и металлов, использованных при строительстве храма. Почему храм был так обильно украшен этими очень ценными и сияющими материалами? Прежде, чем ответить на этот вопрос, следует напомнить, насколько богато был украшен храм этими дорогими предметами.

«Основание» храмовой постройки (включая святое место и Святое Святых) было выложено «золотом», «серебром» и «драгоценными камнями»: «И повелел царь привозить камни большие, камни дорогие, для основания дома» (3 Цар. 5:17); «И давир ... он обложил ... чистым золотом ... И обложил Соломон храм внутри чистым золотом» (3 Цар. 6:20–21). Он также покрыл золотом жертвенник (3 Цар. 6:20), херувимов над ковчегом (3 Цар. 6:28), пол храма (3 Цар. 6:30) и изображения, вырезанные на дверях храма (3 Цар. 6:35; см. также 2 Пар. 3 – 4). В самом деле, «сто тысяч талантов золота и тысяча тысяч талантов серебра» были «приготовлены» для строительства храмового помещения (1 Пар. 22:14; также 1 Пар. 22:16; 29:2–7). В Первой книге Паралипоменон 29:1–7 говорится о том, что «золото ... серебро ... камни оникса и камни вставные, камни красивые и разноцветные, и всякие дорогие камни» должны быть использованы для всех частей храма, предметов его обстановки и вещей, с помощью которых совершалось служение.[30]

Таким образом, те же самые драгоценные камни и металлы, которые использовались при строительстве храма, были также использованы и в облачении священника (см., к примеру, Исх. 28), чем подчеркивалась связь между ними.[31] Более того, образ тех же самых драгоценных камней использовался при описании небесного жилища Бога, в еще большей степени выражая связь

---

[30] См. 2 Пар. 3:6 на предмет «драгоценных камней и золота».

[31] В тексте 1 Пар. 29 упоминается только золото, сурьма и оникс, в то время как в Исх. 28 явным образом приводятся названия каждого из металлов и драгоценных камней. Тем не менее, в Книге Паралипоменон все же упоминаются «камни вставные ... и разноцветные, и всякие дорогие камни», и под этими словами, возможно, подразумевались все виды драгоценных камней, упомянутых в тексте Исх. 28.

между теми же самыми драгоценными камнями в храме и на священническом облачении с небесными сферами.[32]

Каким образом связь между драгоценными камнями и звездным небом предоставляет нам важное свидетельство глубокого смысла драгоценных камней и металлов, использовавшихся для украшения святого места и Святого Святых? Вполне возможно, что причиной использования такого большого количества драгоценных камней и металлов в одном месте было намерение создателей храма сделать его похожим на светоносное сияние звездного неба, которое, как мы видели ранее, само служило указанием на сияющее славой место пребывания Бога за пределами вселенной, скрытое от человеческого взора.

Еще один аспект смысла камней на облачении священника служит указанием на то, что функцией подобного рода драгоценностей в храме было отражение божественной, небесной Славы. Бог повелел Моисею «сделать священные одежды Аарону ... для *славы и благолепия*» (Исх. 28:2; ср. также 28:40). В описании облачений (Исх. 28:4–43) преобладают упоминания о драгоценных камнях, золотых тканях или металлических предметах, украшавших ризы.[33] Таким образом, становится понятным, что целью использования в одеяниях священников золота и ювелирных изделий было, наряду с другими смыслами, передать отражение «славы и благолепия», т.е., очевидно, Бога. Слово, обозначающее «славу» (*кавод*), обычно использовалось при описании явления Бога во славе Израилю на Синае, в скинии и в конце времен. Слово, означающее «благолепие» (*tip'ārâ*),

[32] Ср. образ «сапфира», составлявшего часть небесного храма (Исх. 24:10; Иез. 1:26; 10:1; Откр. 21:19) и, по-видимому, использованного в земном храме (1 Пар. 29:2), а также некоторые аспекты облачения священника (Исх. 28:18; 39:11); ср. образ «оникса», входящего в состав священнического одеяния (Исх. 25:7; 28:9, 20; 35:9, 27; 39:6, 13) и храма (1 Пар. 29:2), хотя и не упомянутого явным образом в небесных видениях; ср. «яспис» как часть священнического облачения (Исх. 28:20; 39:13) и видения небесного храма (Откр. 4:3; 21:11, 18–19), причем в тексте Откровения Иоанна Богослова также предполагается, что «яспис» (или какой-либо подобный ему камень) использовался как один из драгоценных камней в храме, построенном Соломоном; ср. «топаз» как часть убранства священника (Исх. 28:20; 39:13) и здания небесного храма (Иез. 1:16; Откр. 21:20; ср. Дан. 10:6), что позволяет предположить использование его наряду с другими «драгоценными камнями» в построенном Соломоном храме.

[33] 24 стиха из 39-ти содержат подобного рода описания.

встречается реже. Важно отметить, что в описании драгоценных камней и драгоценных металлов, использовавшихся при строительстве храма, (2 Пар. 3:4–10), автор текста выбрал это слово для объяснения причины, по которой так много драгоценных камней было встроено в созданный Соломоном храм: Соломон «обложил дом дорогими камнями для красоты» (2 Пар. 3:6).[34] Одинаковый способ использования этого слова для объяснения смысла драгоценных камней на облачении священника и в помещении храма служит еще одним указанием на одинаковую функцию храма и облачения: они были предназначены для отражения благолепия Божьей Славы.

Интересно отметить, что слово «благолепие» ассоциируется также с описанием источников света как метафорического выражения красоты Славы Божьей. Содержание 60-й главе Книги пророка Исайи, где представлено описание возрождения Израиля в новом творении, имеет особое значение для раскрытия рассматриваемой нами темы, так как в нем сочетается мотив драгоценных металлов с темой «прославления» Божьего храма, сияющая красота которого сравнивается со светом солнца и луны. О присутствии Бога в сиянии славы над Израилем в конце времен говорится как о «свете», который «воссиял» посреди «тьмы», так что Израиль может увидеть «восходящее ... сияние» (Иса. 60:1–3). В тот день народы принесут богатые дары (в том числе «золото») ради «прославления» Божьего «дома славы» (60:5–7), и они принесут «серебро их и золото их, во имя Господа Бога твоего (т.е. храма, где пребывает Бог)[35] ... потому что *Он прославил* тебя» (т.е. сделал так, чтобы его сияющая красота отражалась на Израиле; 60:9). «Достояние народов» будет изливаться на Израиль, «чтоб украсить место святилища Моего .... и Я прославлю подножие ног Моих» (Иса. 60:11–13).[36] В тексте

[34] Подобным образом отчасти в качестве обоснования подробного описания в тексте 1 Пар. 29:2–8 драгоценных камней и металлов, использованных в храме, дважды приводится утверждение о том, что это было сделано для «благолепия» Яхве (29:11, 13; также ср. 1 Пар. 22:5, где используется глагольная форма этого слова).

[35] Также в Агг. 2:7–9 Бог говорит: «потрясу все народы ... и наполню Дом сей славою ... Мое серебро и Мое золото, говорит Господь Саваоф. Слава сего последнего храма будет больше, нежели прежнего».

[36] Следует отметить также использование рядом слов «благолепия» и «славы», как, например, в тексте Исх. 28:2 (хотя встречаются и глагольные фор-

Книги пророка Исайи 60:16–17 повторяется та же самая тема: «Ты будешь насыщаться молоком народов ... Вместо меди буду доставлять тебе золото, и вместо железа – серебро», вновь ради Божьего «прославления» (Иса. 60:19: «Господь будет тебе ... славою твоею»). Тем не менее, вместо того, чтобы явным образом представлять эту божественную красоту как то, что будет обретено в храме, который появиться в конце времен, как было сказано ранее в той же самой главе, в данном случае автор говорит о красоте, которая заменит солнце и луну и сияние над Израилем и будет светить еще ярче, чем когда-либо давали свет эти небесные источники:

> Не будет уже солнце служить тебе светом дневным,
> И сияние луны – светить тебе;
> Но Господь будет тебе вечным светом,
> И Бог твой – славою твоею.
> Не зайдет уже солнце твое,
> И луна твоя не сокроется;
> Ибо Господь будет для тебя вечным светом,
> И окончатся дни сетования твоего.[37]

В данном случае мы обнаруживаем, что Божье «благолепие» явным образом сравнивается с сиянием солнца и луны, хотя оно и намного ярче, и данная глава пророчества заканчивается астрономическими метафорами, также как она и начиналась (следует отметить «свет», «сияние» и «восход славы» в 60:1–3). И вновь, все эти события совершаются для того, чтобы Бог «был украшен славой» (глагольная форма от слова *tip'ārâ*; 60:21). Таким образом, в 60-й главе Книги пророка Исайи неоднократно сообщается о том, что Божье «благолепие» выражено посредством образа солнца и луны, подобным сверхновым звездам, которые будут сиять в эсхатологическом святилище и за его пределами, и драгоценные металлы способствуют совершению этого события.[38] Главные источники света в прежнем сотворенном мире

мы от соответствующих именных форм, обнаруживаемых в Исх. 28:2; глагольные формы от слова «благолепие» встречаются также в тексте 60:7, 9).

[37] Иса. 60:19–20.

[38] В данном контексте богатство и драгоценные металлы обретают выполнение своего смысла в чем-то большем, нежели физическая металлическая реальность в исполненном славой новом творении, в соответствии с чем окончательное богатство, которое они приносят, состоит в них самих

изливают, хотя и лишь в виде слабо отраженного света, тот свет, которым будет сиять Бог в новом творении.

Совершенно не случайным представляется тот факт, что драгоценные металлы, о которых говорится при описании храма нового творения в Откровении Иоанна 21:18–20, с частичной аллюзией на образы драгоценных камней из текста Книги Исход 28:17–20,[39] служат цели отражения Божьей Славы (особенно в свете содержания стихов 4:3, 9–11 и 21:11), а также не случайно то обстоятельство, что непосредственно за этим описанием следует аллюзия на те же самые тексты из Книги пророка Исайи, играющие ключевую роль в нашем предшествующем обсуждении рассматриваемого предмета (Иса. 60:3, 5, 11, 19).[40] В 21-й главе Откровения Иоанна проводятся те же связи тем и образов, какие мы встречали в тексте самого Ветхого Завета. Соответственно, автор Книги пророка Исайи, по-видимому, полагал, что земной храм народа Израиля может быть назван «домом прекрасной славы» (Иса. 64:11), так как он служил отражением Божьего «прекрасного жилища» на «небесах» (Иса. 63:15), которое в конце времен низойдет на землю, чтобы наполнить ее Божьей славой (Иса. 64:1–3; 66:1–2),[41] и дальнейшее объяснение этого явления содержится в Откровении Иоанна.

В наших последующих рассуждениях мы выскажем дополнительные аргументы в пользу вывода о том, что целью ис-

---

как верных почитателях Бога и отражениях исполненного славой Божьего присутствия конца времен (см. Beale, *The Book of Revelation*, 1093–1101 о том, как содержание текста Иса. 60:3, 5, 11, 19 исполняется в новом мироздании). Слово «великолепие» также в такого рода контексте ассоциируется с астрономическими явлениями в Иса. 62:1, 3 («свет ... горящий светильник») и Пс. 110:3 («народ Твой готов во благолепии святыни; из чрева прежде денницы»). В тексте Пс. 96:5–9 удивительным образом сочетаются образы небес, прекрасных предметов, храма и священнического убранства: непосредственно после упоминания сотворенных «небес» там говорится: «Слава и величие пред лицем Его, сила и *великолепие* во *святилище* Его», после чего следуют повеления: «несите дары, и идите во дворы Его» и «поклонитесь Господу во благолепии святыни».

[39] См. Beale, *The Book of Revelation*, 1080–1088.

[40] См. Ibid., 1093–1101.

[41] Обсуждение этого вопроса см. в главе 4. Такого рода мысли о «великолепии», относящемся к драгоценным камням на священническом облачении и в храме, возникли под влиянием исследования в работе M. G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1980), 43.

пользования металлов в храме было воспроизведение образа звездного неба и, в конечном счете, светоносной славы Бога, на которую указывали звезды. Во-первых, драгоценными материалами было украшено только здание самого храма, и таких украшений не было ни в одной из частей двора. Такое расположение драгоценных материалов соответствует идентификации святого места как звездного неба с внутренним помещением, символизировавшим невидимый небесный мир. С другой стороны, единственным металлом, использовавшимся в убранстве двора, была менее дорогая и менее сияющая медь (к примеру, жертвенник был сделан из меди), что служило еще одним указанием на тот факт, что двор был единственным пространством храмового комплекса, куда могли входить обычные жители Израиля для поклонения Богу.[42]

Во-вторых, в самом тексте Писания слава Бога в его небесном дворце или храме отчасти изображается посредством образа драгоценных камней. Впервые такого рода описание обнаруживается в рассказе о явлении Бога на Синае: когда Моисей и старейшины Израиля увидели Бога в облаке на вершине горы Синай, они созерцали «под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, *как самое небо, ясное*»[43] (Исх. 24:10; ср. 19:16–20). В данном случае обнаруживается описание собрания драгоценных камней в рассказе о божественном окружении Божьего небесного храма, временно сошедшего на вершину Синая (в следующей главе будет высказано предположение о том, что Синай воспринимался как храм). Более того, об этом подножии, уподобленном драгоценным камням, говорится, что оно было «как самое небо, ясное». Таким образом, синий цвет камней сравнивается здесь с величественной панорамой небес.[44]

Подобным образом и в описании из пророчества Иезекииля небесного аспекта храма, соотносящегося с земным храмом, обнаруживаются упоминания буквально тех же самых пред-

---

42 Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 16.

43 Мой перевод сделан с древнееврейского текста. В Септуагинте говорится: «под его ногами было подобие сапфировой плиты, и это было как явление небесной тверди в ясный день».

44 См. также U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes Press, 1967), 314.

метов убранства храма, как в 24-й главе Книги Исхода: «А над сводом, который был над головами» херувимов, «было подобие престола по виду как бы из камня сапфира», располагавшегося под изображением Бога в человеческом облике (Иез. 1:26). В тексте Книги пророка Иезекииля 10:1 обнаруживается почти такое же описание, однако в данном случае «как бы камень сапфир ... нечто похожее на престол» был «на своде, который над главами херувимов». В Книге пророка Иезекииля 1:27–28 содержится следующее описание самой божественной фигуры: «как бы пылающий металл, как бы вид огня ... и сияние было вокруг Него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом. Такое было видение подобия славы Господней». Совершенно очевидно, что сапфир не просто сравнивается непосредственно с небесным явлением, но также ассоциируется с еще одним удивительным состоянием неба, а именно сияющими цветами радуги, в которых отражено солнце. Более того, сапфир отчасти представляет то небесное окружение, которое, как и «пылающий металл», отражает сияние Божьей славы.[45] В Откровении Иоанна драгоценные камни также используются для описания сияющей славы Божьего пребывания в небесном храме (Откр. 4:3; 21:11, 18–20).

Таким образом, несмотря на то, что не все наши рассуждения о символическом смысле драгоценных металлов и камней в равной степени убедительны, они, тем не менее, указывают на факт, что основной функцией сияния камней и металлов, использованных а убранстве храма и священнического облачения, было воспроизведение небес с сияющими в них звездами, служившими указанием на присутствие Бога во славе в его невидимом небесном храме-дворце.

---

[45] В тексте Иез. 1:16 также говорится об «устроении» колес, сопровождавших видение херувимов «как вид топаза». В описании небесной обстановки теофанического присутствия в Исх. 24:10 также используются слова «устроение» и «сапфир», благодаря чему образы видения Иезекииля еще теснее связаны с ранними событиями богоявления, рассказы о которых содержатся в Книге Исход.

Иудейские представления о символическом смысле Храма

Иудейские толкователи Ветхого Завета размышляли над символическим смыслом храма, воспринимая и излагая его таким способом, что он оказывается похожим на наш анализ и согласуется с ним. Те смыслы, которые подразумеваются в описаниях храма, содержащихся в тексте Ветхого Завета, становятся выраженными явным образом в сочинениях иудейских комментаторов.

Символизм отдельных частей храма

Словно в соответствии с нашим анализом символизма трех частей храма Иосиф Флавий интерпретировал трехчастную структуру храма как символизирующую «землю [= внешний двор] и море [= внутренний двор], поскольку они ... доступны всем; но третья часть [= Святая Святых] посвящена одному Богу, потому что и небо для людей недоступно» (*Иудейские древности* 3.181; ср. также 3.123). Также в подтверждение идеи о том, что двор ассоциировался с морем, в *Бемидбар Рабба* 13:19 говорится: «двор ... окружал Скинию подобно тому как море окружает землю».[46] В подтверждение идеи о том, что внешний двор представлял земное место обитания людей, в одном из арамейских переводов Библии (*Таргум Псевдо-Ионафана* на Исх. 40:8) говорится, что Моисей должен был «построить двор кругом ради заслуг отцов мира, окружавших людей дома Израиля со всех сторон».

Ранние иудейские авторы также совершенно явным образом выражают символический смысл светильника, предполагающийся в библейском тексте, недвусмысленно утверждая, что семь лампад символизировали планеты (Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 3.145; *Иудейская война* 5.217; Филон Александрийский, *О том, кто наследует божественное* 221–225;

---

[46] Также ср. высказывание, приписываемое Рабби Пинхасу бен Яиру, талмудическому мудрецу II в. н.э.: «Дом Святого Святых был создан в соответствии с высшими небесами. Внешний святой дом был сделан в соответствии с землей, а двор – в соответствии с морем»; в *в. Сукка* 51b говорится о разноцветных голубых и белых мраморных стенах храма, которые выглядели похожими на морские волны. В этом источнике обнаруживается также описание трехчастного небесного храма, подобного описанию, содержащемуся в 14-й главе *Первой книги Еноха*.

О жизни Моисея 2.102–105; *Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.73–81; Климент Александрийский, *Строматы*, 5.6) или небеса (Филон Александрийский, *О том, кто наследует божественное* 227). Эти лампады также отождествляются со «светильниками на тверди небесной» из Книги Бытия 1:14–16.[47]

Кроме того, в сочинениях Иосифа Флавия и Филона Александрийского обнаруживаются рассуждения о целом ряде способов, которыми скиния или храм, или их отдельные части, служат символическими отражениями системы мироздания (Филон, *О жизни Моисея* 2.71–145; ср. *О насаждении* 47–50; *Об особых законах* 1.66; Иосиф, *Иудейские древности* 3.123, 179–187). Эти авторы также отмечают, что внешняя завеса святого места и завесы скинии и храма служили символическими выражениями четырех стихий мира: земли, воздуха, воды и огня (Филон, *Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.85; *О жизни Моисея* 2.87–88; Иосиф, *Иудейская война* 5.212–214; *Иудейские древности* 3.183).[48] Более того, «гобелен», закрывавший внешний вход в храм, «символизировал мир», и на нем «была представлена бесконечность открытого неба» (Иосиф, *Иудейская война* 5.210–214). В самом деле, в окраске всех завес храма были использованы «цвета, в точности похожие на те, которые видит глаз в сияющем, ясном небе» (Иосиф, *Иудейские древности* 3.132). Также завеса символизировала воздушный покров земли, отделявший подверженную изменениям часть мира от области небес, не подверженной никаким изменениям (Филон, *Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.91). Завесы храма были сотканы из материалов, напоминавших стихии, из которых состоит мир, поскольку сам сотворенный мир был макрокосмическим храмом, по образцу которого был спроектирован «малый» храм Израиля (Филон, *Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.85). Благодаря подобного рода суждениям подтверждается основная идея, настойчиво утверждаемая авторами Ветхого Завета,

---

[47] *Таргум Псевдо-Ионафана* на Исх. 39:37 и 40:4; *Бемидбар Рабба* 12:13; 15:7; ср. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (New York: Crossroad, 1985), 171–176 и L. Goppelt, “Typos,” in: *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols.; ed. G. Kittel and G. Friedrich; Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976), 8.256–257.

[48] Также см. *Таргум на Числа* 24:6; *Шмот Рабба* 35:6; *Бемидбар Рабба* 4:13; *Шир ха-Ширим Рабба* 3:10 § 4. Ср. *3 Енох* 45, где на завесе «перед Святым» были изображены все события мировой истории.

представлявших храм как уменьшенный образ всей вселенной в ее видимых и невидимых аспектах.

Рассуждая над символическим смыслом скинии в целом, Иосиф Флавий отмечает, что «каждый из этих предметов, (находящихся в скинии), должен напоминать и служить отражением всего мироздания» (*Иудейские древности* 3.180).

Символизм облачения священника и его отношение к символизму храма

Подобно тому как в сочинениях иудейских авторов обнаруживается развитие и более полное изложение неявным образом присутствующего в Ветхом Завете символического смысла храмовых завес, также иудейские комментаторы более глубоко и тонко раскрывают смысл библейских представлений о символизме священнического убранства. Как Иосиф Флавий, так и Филон Александрийский интерпретируют драгоценные камни на священническом наперснике как символическое представление двенадцати созвездий.[49] Согласно утверждению Иосифа (*Иудейская война* 4.324), обязанностью священников было совершение «космического служения» (*tēs kosmikēs thrēskeias*). Иосиф и Филон воспринимали облачения первосвященника как символическое выражение вселенной (Филон, *О жизни Моисея* 2.117–126, 133–135, 143; Иосиф, *Иудейские древности* 3.180, 183–187). К примеру, Филон открыто заявляет, что первосвященник «представляет вселенную» и сам выступает в роли «микрокосма» (или «маленького мира», *brachys kosmos*; так это сформулировано в сочинении *О жизни Моисея* 2.135). Кроме того, он утверждает, что священнические «длинная риза и ефод» были «сотканы ... для символического представления вселенной» (*О жизни Моисея* 2.143), и «священные одеяния были созданы» ради «изображения мира» (Филон, *Об особых законах* 1.95). «Одеяния», в которые «облачается священник – это весь мир» (*О бегстве и обретении* 110), и они представляют собой «образ и копию всех небес» (*О сновидениях* 1.215).

[49] Филон Александрийский, *Об особых законах* 1.84–94; *О жизни Моисея* 2.122–126, 133; *Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.107–114; *О сновидениях* 1.214–215 (ср. также *О бегстве и обретении* 184–185); Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 3.186–187; ср. Климент Александрийский, *Строматы* 5.6.

В других иудейских произведениях обнаруживаются такие же толкования священнических облачений. В тексте *Премудрости Соломона* 18:24 (II в. до н.э. – I в. н.э.) также говорится о том, что одеяния первосвященника и драгоценные камни служат символическим выражением всей вселенной: «в длинной ризе был весь мир, а в четырех рядах камней была слава отцов». Упоминание о «славе отцов» также представляет собой аллюзию на благословение семени Авраама, результатом чего было благословение всего мира (см. также 18:22). В одном из арамейских переводов текста Книги Исход 28:17 и 39:10 утверждается идея о космическом символизме камней: «четыре ряда драгоценных камней соответствовали четырем сторонам земли».[50]

Также, Филон полагал, что священническая «риза вся фиолетового цвета, и таким образом представляет собой образ воздуха; ибо воздух по своей природе черный» (*О жизни Моисея* 2.118). Иосиф подобным образом утверждает, что «голубой цвет» «ризы первосвященника ... означает» «небесный свод», а его «головной убор, по-видимому ... символизирует небо, ибо оно голубое» (*Иудейские древности* 3.184, 186).

Следовательно, ранние иудейские авторы явным образом воспринимали священническое облачение как символическое отражение мироздания. Самой очевидной причиной такого толкования представляется тот факт, что они рассматривали священнические одеяния как микрокосмическое воспроизведение храма, который в свою очередь был уменьшенной копией всей вселенной.

Заключение: Символизм храма в Ветхом Завете и у иудейских авторов

Принимая во внимание все приведенные выше сведения, можно сделать вывод о том, что три части храма Израиля представляли три части мира: внешний двор символизировал видимую

---

[50] *Таргум Псевдо-Ионафана*. См. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 112–113, где содержится полезная обобщающая информация о различных представлениях Иосифа Флавия о космологическом символизме храма; см. также Koester, *The Dwelling of God*, 59–63, где можно найти обзор мнений об этом предмете как у Иосифа Флавия, так и Филона Александрийского.

землю (как землю, так и море, место пребывания людей); святое место прежде всего представляло видимое небо (хотя в общем смысле этого здания присутствовал также символизм сада); Святое Святых означало невидимый небесный аспект мироздания, место пребывания Бога[51] (очевидно, даже первосвященник, входивший туда раз в год, не мог видеть этих реалий из-за облака, возникавшего при воскурении фимиама; ср. Лев. 16:32).[52] Как мы увидим далее при более подробном изложении данного предмета, подобное восприятие храма как уменьшенной модели всего мироздания составляло часть более общих представлений, согласно которым земной храм служил указанием на вселенское, охватывающее весь мир святилище, благодаря которому Божье присутствие пронизывало все творение. Эта концепция также служит основой для лучшего понимания более позднего представления, обнаруживаемого в Откровении Иоанна Богослова, о том, что новое небо и новую землю всецело охватывает один гигантский храм, в котором пребывает Бог, подобно тому как он ранее пребывал в Святом Святых.

Подобного рода космическое восприятие храма можно обнаружить уже в тексте Ветхого Завета, и позднее такие идеи получили дальнейшее развитие в сочинениях иудейских авторов. Прежде чем завершить эту часть нашего исследования, уместно будет сказать несколько слов о свидетельствах, приведенных в сочинениях Филона Александрийского и Иосифа Флавия. Следует признать, что Филон и Иосиф зачастую по-разному интерпретируют символический смысл храма, однако в существенных моментах их взгляды частично совпадают. Более того, оба они свидетельствуют, что космологическое восприятие храма в целом было преобладающим в современной им иудейской ре-

---

[51] Более полную информацию см. в работе A. Spatafora, *From the "Temple of God" to God as the Temple: a Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997), 31, где автор предлагает рассматривать только двойной символизм: внешний двор = земля, собственно святилище = небо (без различения между видимым и невидимым аспектами небес).

[52] Филон (*Об особых законах* 1.72) дополняет содержание текста Книги Левит, заявляя, что «большое количество пара, естественным образом исходящего из этого облака, покрывает все вокруг, заволакивает взор и препятствует возможности для глаза проникнуть своей созерцательной способностью на какое-либо расстояние».

лигиозной мысли, особенно в тех ее аспектах, где их взгляды перекликались. Сам Филон заявлял о том, что его представление о символическом смысле светильника было общепринятым в его время (*Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.78; ср. также *О том, кто наследует божественное* 224).[53] Тот факт, что их интерпретации отражали не только их личную точку зрения, находит свое подтверждение также при рассмотрении других иудейских источников, содержащих те же самые космологические представления (самые ранние свидетельства обнаруживаются в литературе Премудрости, затем в таргумах, и позднее подобные взгляды обнаруживаются в большом количестве в литературе Талмуда и мидрашей). Несмотря на вероятность того факта, что какие-то конкретные детали в их интерпретации символического смысла храма не всегда истинны, их подход в целом свидетельствует о правильном понимании символического смысла храма, содержащегося в тексте Ветхого Завета.

Среди *явных* библейских текстов, подтверждающих гипотезу о космическом символизме храма, которых, по общему мнению, очень немного,[54] Левенсон выделяет стих из Книги пророка Исайи 6:3: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» Исследователь утверждает, что эта «слава» представляет собой божественное сияние, посредством которого Бог являет свое присутствие в храме. Смысл видения Исайи, в котором он созерцал светоносный дым, наполнивший храм (6:4), согласно изречениям херувимов, состоит в том, что весь мир являет присутствующую во время совершения культового служения небесную Славу Яхве, уникальным образом связанную с земным храмом. Текст Иса. 6:3 может быть переведен как «полнота всей земли – это его слава», иначе говоря, весь мир отражает Божью Славу, присутствующую в храме.[55] Подобно тому как Божья Слава (*кавод*) наполняла и скинию, и храм

---

[53] См. в работе Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 96–99 другие интересные примеры космологического символизма скинии и храма в раввинистическом иудаизме; см. также Kline, *Images of the Spirit*, 41–47 и Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 13–35, исследования, в которых современные ученые высказывают похожие замечания относительно храма и священнических одеяний.

[54] Levenson, "The Temple and the World," 289–298.

[55] Хотя позднее Левенсон предложил перевод стиха как «мир в своей целостности – это храм».

после завершения их строительства, в тексте Иса. 6:3 утверждается, с использованием тех же самых выражений, что Божья Слава таким же способом наполняет весь мир.[56] Левенсон допускает, что, хотя это библейское свидетельство из Ветхого Завета «скрытое и неявное», тем не менее, «оно не настолько неуловимо, как можно было подумать при первом взгляде на этот текст».[57] В свете приведенных выше свидетельств Р. Е. Клементс отмечает что

> хотя не все предполагаемые изложения символического смысла храма выглядят убедительными, в своей основе утверждение о том, что храм и его предметы были наделены космологическим или натуралистическим символизмом, следует признать верным. Подобные интерпретации храма служили выражению идеи о том, что Бог управляет сотворенным миром, и о том, что храм был построен ради благословения земли и народа Израиля. Основополагающая концепция состояла в представлении о храме как микрокосме, символизировавшем макрокосм, так что его здание служило видимым выражением веры в то, что Яхве властвует над миром ... Разумеется, не стоит думать, что каждый верный представитель народа Израиля осознавал эту идею ... Таким образом, храмовое здание ... служило обозначением космического управления Бога, почитавшегося в нем.[58]

Я предпринял попытку обсуждения символического смысла

---

[56] Levenson, “The Temple and the World,” 289.

[57] Ibid., 286.

[58] R. E. Clements, *God and Temple* (Philadelphia: Fortress, 1965), 67; см. также более подробные рассуждения этого исследователя (на стр. 64–75), в особенности те места, где он приводит тексты псалмов, в которых подчеркивается идея о том, что Бог управляет миром из своего храма; к примеру, Пс. 11:4, «Господь во святом храме Своем, Господь, – престол Его на небесах». Левенсон высказывает настолько же обоснованное мнение, как Клементс, о том, что храм воспринимался Божьим установлением, представляющим мир (Levenson, “The Temple and the World,” 286). Мнения Клементса и Левенсона отчасти высказаны в ответ на взгляды Р. де Во, который утверждал, что в Библии едва ли можно найти подтверждения теорий о космологическом смысле храма. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Instructions*, (2nd ed.; New York: McGraw-Hill, 1965), 328. См. также Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 82, где приводится более развернутый ответ на аргументацию Р. де Во. Его предшественником веком ранее был Фейрберн (Fairbairn, *The Typology of the Scripture*, 220), утверждавший, что космологические представления о храме Израиля «нигде не обнаруживаются в явно выраженном виде» в тексте Ветхого Завета.

храма как копии вселенной, отмечая отличительные признаки самого его здания и прослеживая использование слов и концепций, относящихся к храму, которые встречаются в Ветхом Завете и других письменных источниках. Как заметил Верн Пойтресс в заключении своего исследования, посвященного храму, «разумеется, нам следует признать, что одни ассоциации и смысловые связи более очевидны, а другие менее, и что мы, возможно, заблуждается относительно смысла некоторых деталей. Тем не менее, в целом картина символического смысла храма представляется довольно ясной».[59]

Божественный «покой» после сотворения мира и после создания храма

Левенсон, обобщая результаты своих предыдущих исследований о Пятикнижии, отмечает, что сотворение мира, создание скинии и строительство храма «представлены в библейском тексте с использованием очень похожих, а временами одних и тех же слов и выражений». Причина подобного сходства состоит в стремлении авторов указать на тот факт, «что храм и мир воспринимались как принадлежащие к одному и тому же роду вещей».[60] Левенсон даже отмечает, что подобное сходство составляет самую суть «давней традиции в религиях древнего Ближнего Востока, в которых процесс строительства храма связан с идеей сотворения мира».[61] Подобная ассоциация связана также с идеей божественного «покоя», наступающего после завершения творения.

---

[59] Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 39.

[60] Levenson, "The Temple and the World," 286.

[61] Такого мнения придерживается и Вайнфилд: M. Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord – The Problem of the *Sitz im Leben* of Genesis 1:1–2:3," in: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (Eds. A. Caquot and M. Delcor; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981), 501–512. Ср. также B. Janowski, "Tempel und Schöpfung," *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5 (1990): 37–69, в особенности в отношении описания установления скинии в соответствии с основными темами и мотивами повествования в тексте Быт. 1:1 – 2:4.

Божий «покой» после сотворения мира, скинии и храма

Джон Уолтон указывает на связь между процессами творения мира и создания скинии. В подтверждение своего мнения этот исследователь цитирует М. Фишбейна, который, вслед за М. Бубером, отметил важные параллели между библейскими рассказами о сотворении мира и строительстве скинии[62] (отраженными соответственно в Быт. 1:31; 2:1; 2:2; 2:3 и Исх. 39:43; 39:32; 40:33; 39:43). Фишбейн замечает, что описание деятельности Моисея, построившего скинию, создано по образцу рассказа о сотворении Богом мира, с использованием одинаковых слов и выражений: «Так, И увидел Моисей всю работу, которую народ сделал в процессе строительства скинии; и Моисей окончил дело и благословил народ за все его труды».[63] Фишбейн приходит к выводу о том, что процесс строительства скинии сознательно представлялся автором библейского текста как процесс схожий с сотворением мира.

В особенности следует отметить, что рассказы о сотворении мира и о строительстве скинии представлены состоящими из семи событий: ср. «И сказал Бог» (Быт. 1:3, 6, 9, 14, 20, 24, 26; ср. стихи 11, 28, 29) с текстом: «и сказал Господь» (Исх. 25:1; 30:11, 17, 22, 34; 31:1, 12).[64] Дж. Бленкинсопп, принимая во внимание эти и другие параллели между сотворением мира и строительством святилища, приходит к выводу о том, что «место почитания Бога представляет собой уменьшенную копию вселенной».[65]

Левенсон также высказывает предположение, что подоб-

---

[62] Walton, *Genesis*, 149.

[63] M. Fishbane, *Text and Texture: Close Reading of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 12.

[64] J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 298–299.

[65] J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. (New York: Doubleday, 1992), 217–218. Ср. также 62–63. В одном из более поздних иудейских преданий похожим способом идентифицируется сотворение мира и создание скинии: «Скиния подобна сотворению мира;» затем это заявление обосновывается посредством сравнения различных вещей, созданных в каждый из дней творения, с семью похожими предметами, созданными для совершения служения в скинии (*Танхума Йеламмедену на Исх.* 11:2).

ный космологический символизм выявляется и в том факте, что Соломон потратил семь лет на строительство храма (3 Цар. 6:38), который он освятил в седьмой месяц на Празднике кущей (праздновании семи дней [3 Цар. 8]), а также в том, что его речь на церемонии освящения храма была построена на основе семи прошений (3 Цар. 8:31–55). Следовательно, здание храма, по-видимому, было спроектировано по образцу семидневного акта сотворения мира, что согласуется также со строительством храмов в семидневный срок у других народов древнего Ближнего Востока.[66] Подобно тому как Бог обрел покой на седьмой день после недели, в течении которой был сотворен мир, также и после завершения строительства скинии[67] и, в особенности, храма, Бог обретает в этом помещении свое «место покоя».[68] К примеру, в Псалме 132:7–8, 13–14 говорится следующее:

> Пойдем к жилищу Его, поклонимся подножию ног Его. Стань, Господи, на место покоя Твоего, – Ты и ковчег могущества Твоего.... Ибо избрал Господь Сион; возжелал его в жилище Себе. «Это покой Мой на веки, здесь вселюсь; ибо Я возжелал его».

Следовательно, «храм и мир во многих существенных аспектах тесно связаны между собой. В конечном счете, невозможно провести разграничение между этими двумя проектами и разделить их. Оба они свидетельствуют о том, как Бог создал обстановку, в которой он может предаться покою».[69]

В самом деле, помимо открытых заявлений автора Псалма 132, можно привести и другие тексты из Ветхого Завета, служащие указанием на тот факт, что целью строительства храма было создание места покоя для Бога. Наряду с другими свидетельствами такого рода можно назвать тексты из Первой книги Паралипоменон 28:2, где Давид вознамерился «построить дом *покоя* для ковчега ... Господня»; Книги пророка Исайи 66:1 «Где

---

[66] Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 78–79.

[67] В отношении скинии в тексте Исх. 25:8 *Таргума Онкелоса* приводятся слова Бога, повелевающего народу Израиля «устроить Мне святилище, и Мое присутствие будет покоиться посреди них».

[68] Я основываюсь на работе Уолтона (Walton, *Genesis*, 149–155) в том, что касается рассуждений о связи между храмом и Божественным «покоем» в данном случае и далее.

[69] Levenson, “The Temple and the World,” 288.

же построите вы дом для Меня, и где место *покоя* моего?»; Второй книги Паралипоменон 6:41 «Господи Боже, стань на место *покоя* Твоего, Ты и ковчег могущества Твоего»; а также текст из апокрифической Книги Юдифь 9:8, «Твое святилище ... скиния, где пребывает в *покое* Твое славное имя».[70]

Мотив Божьего покоя как в связи с рассказом о сотворении мира в Книге Бытия 1 – 2, так и в связи с последующим строительством храма Израиля, служит указанием не только на отсутствие деятельности, но также и на осуществление Божией власти над силами хаоса (к примеру, над врагами Израиля) при которой Бог теперь занимает положение царского покоя, таким образом, проявляя свою верховную власть. Подобным образом, как мы увидим далее в текстах из поэмы *Энума Элиш* и других источников, здание святилища для божественного покоя возникает только после победы над силами хаоса.

Соответственно, представляется совершенно не случайным тот факт, что изначально Давид пришел к мысли о строительстве храма для Бога только после того как «Господь успокоил его от всех окрестных врагов его» (2 Цар. 7:1–6; на основании выводов, содержащихся в исследовании Левенсона).[71] Давид приступил к строительству храма (1 Пар. 21:18 – 29:30), но не завершил его, так как он был «человек воинственный» и «проливал кровь» (1 Пар. 22:8; 28:3); более того, он не построил храм из-за того обстоятельства, что, в то время как он обрел «покой» по отношению к внешним врагам, внутри его царства попрежнему политическая обстановка оставалась неспокойной, и ему пришлось усмирять внутренних противников до того, как Соломон смог занять престол и затем построить храм (3 Цар. 1–2).

Следовательно, Соломон решил «построить дом имени Господа», когда он осознал, что «ныне же Господь, Бог мой даровал мне покой отовсюду» (3 Цар. 5:4–5; почти идентичное свидетельство приводится в 1 Пар. 22:9–10, 18–19; 23:25–26; ср. 3

---

[70] См. также Иса. 57:15 (LXX): «Всевышний, живущий вечно на высоте, Святое Святых – имя его, Всевышний, покоящийся в святилище». По-видимому, этот текст относится не только к небесному месту покоя Бога, где совершается его почитание, но также и к храму на Сионе, представляющему собой дополнение к небесному храму или его символ. Ср. также Числ. 10:33–36; 1 Пар. 6:31; Пс. 95:11.

[71] Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 107.

Цар. 8:56). И, в самом деле, текст, сообщающий об обещании Бога, что Соломон «устроит дом имени Моему», окружен непосредственно предшествующей ему и следующей за ним фразой «Я упрочу ... царство его» (2 Цар. 7:12–13), и таким образом подчеркивается тесная связь между строительством храма и абсолютной верховной властью в состоянии покоя, обретенного в результате победы над врагами.[72]

В Книге Исход 15:17 эта идея находит свое подтверждение благодаря заявлению о том, что Бог приведет Израиль «на место, которое Ты соделал жилищем Себе, Господи, во святилище, которое создали руки Твои, Владыка! Господь будет царствовать во веки и в вечность». Пребывание Бога в храме Израиля воспринималось как покой божественного царя, которого не тревожили мысли о противостоянии с врагами. Выражением верховной власти и покоя Бога служит мотив Божьего *сидения* в храме. Эта идея подчеркивается постоянным повторением фразы «сидящего на херувимах» (2 Цар. 6:2; 4 Цар. 19:15; 1 Пар. 13:6; Пс. 80:1; 99:1), причем подразумевается настоящее присутствие Бога в храме, что служит отражением его власти в небесном царстве. В Псалме 99:1 еще более явным образом утверждается, что «Господь царствует ... Он восседает на херувимах». Подобно тому как Бог «взошел на вершину мира и воссел там [на царство]» после завершения сотворения мира (*Авот де-рабби Натан* 1), он также взошел во храм и правит оттуда с тех пор, как он победил всех врагов Израиля.[73] Также и постоянно повторяющееся упоминание образа Бога,

---

[72] См. H. K. Uhlschöfer, *Nathan's Opposition to David's Intention to Build a Temple in Light of Selected Ancient Near Eastern Texts* (Ph.D. Diss.; Boston University, 1977), где хорошо показана связь между строительством храма Израиля с древней ближневосточной мифологической концепцией «покоя», который достигается в результате подавления внешней и внутренней политической оппозиции, за которым следует строительство храма; в период наступления мирного времени и отсутствия необходимости выходить в поход и побеждать врагов можно сконцентрироваться на строительстве постоянного храмового здания, чтобы обозначить достижение «покоя».

[73] Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 108. Образ достижения «покоя», обозначающий главенствующее положение верховного правителя, также находит свое отражение в описании престола Соломона, у которого «были с обеих сторон у места сидения локотники, и два льва стояли у локотников», благодаря которому выражена идея о верховной защите.

«сидящего на престоле», представляет собой еще один способ выражения власти того, кто обрел покой (эта фраза встречается в тексте Ветхого Завета приблизительно 35 раз, обычно в связи с упоминаниями о земных царях Израиля; ср., к примеру, Пс. 47:8: «Бог воцарился над народами, Бог воссел на святом престоле Своем»).

Земная скиния и храм Израиля как отражения и копии первого храма в Эдемском Саду

Помимо представления о том, что земной храм служил отражением космологического храма, в Откровении Иоанна Богослова 22:1сл., по-видимому, обнаруживается раннее свидетельство об интерпретации Эдемского Сада как святилища. Следуя за мыслью Иоанна Богослова, в тексте сочинения которого аллюзия на 2-ю и 3-ю главы Книги Бытия вплетена в описание города-храма, представляется поучительным обратиться к рассмотрению преданий в которых Эдемский Сад воспринимался как первый архетипический храм, в котором первый человек поклонялся Богу.[74]

Сад как особое место Божьего присутствия

Храм Израиля был тем местом, где священник уникальным образом ощущал Божье присутствие, а Эдем был местом, где Адам ходил и разговаривал с Богом. Один и тот же глагол *mithallēk* (породы hithpael в различных формах, образованных от его основы), использованный для выражения смысла Божьего «хождения туда-сюда» в райском саду (Быт. 3:8), также использует-

[74] В значительной степени мои выводы основаны на исследованиях Клайна: M. G. Kline, *Kingdom Prologue* (South Hamilton, MA: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1989), 31–32, 54–56; idem, *Images of the Spirit*, 35–42; а также на работах: G. J. Wenham, *Genesis 16–50* (Dallas: Word Books, 1994); Barker, *The Gate of Heaven*, 68–103; D. W. Parry, "Garden of Eden: Prototype Sanctuary," in: *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (Ed. D. W. Parry; Provo: Deseret, 1994), 126–151; и, в меньшей степени, на: Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 19, 31, 35. См. далее R. M. Davidson, "Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium," *Journal of the Adventist Theological Society* 11 (2000), 109–111.

ся для выражения Божьего присутствия в скинии (Лев. 26:12; Втор. 23:14 [15]; 2 Цар. 7:6–7).

Сад как место первого священника

В тексте Книги Бытия 2:15 говорится о том, что Бог поместил Адама в райском саду, чтобы «возделывать его и хранить его». Два древнееврейских слова, обозначающие процесс «возделывания и хранения», в других местах текста Ветхого Завета обычно переводятся как «служить и сторожить [или хранить]».[75] Действительно, древнееврейское слово, которое обычно переводится как «возделывать», может относиться к сельскохозяйственной деятельности в тех случаях, когда оно используется отдельно, само по себе (к примеру, в стихах 2:5; 3:23). Однако когда эти слова используются в тексте Ветхого Завета вместе (во фразе, состоящей в среднем приблизительно из 15-ти слов), они относятся либо к процессу «служения» народа Израиля Богу, либо к «защите [хранении]» Божьего слова (приблизительно 10 раз), либо к священникам, которые «хранят» скинию и «совершают служение» в ней (или «несут ответственность» за нее) (см. Числ. 3:7–8; 8:25–26; 18:5–6; 1 Пар. 23:32; Иез. 44:14).[76]

В арамейском переводе текста Книги Бытия 2:15 (*Таргум Неофити*) подчеркивается такого рода представление об Адаме как священнике, так как в этом источнике утверждается, что Адам был помещен в райский сад, чтобы «исполнять Закон и соблюдать заветы» (эти выражения очень похожи на те, что используются в приведенных ранее текстах из Книги Чисел; см. также *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 2:15). В стихе

---

[75] Ср. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis,* 122–123, где исследователь предпочитает эти значения слов, использованных в тексте Быт. 2:15.

[76] См. также G. J. Wenham, *Genesis 1–15* (Waco: Word Books, 1987), 67; ср. Иса. 56:6; ср. Kline, *Kingdom Prologue*, 54, где эти слова рассматриваются только в отношении защиты священниками храма от язычников (к примеру, Клайн приводит цитаты из Числ. 1:53; 3:8, 10, 32; 8:26; 18:3сл..; 1 Цар. 7:1; 4 Цар. 12:9; 1 Пар. 23:32; 2 Пар. 34:9; Иез. 44:15ff.; 48:11); в подобном смысле эти слова интерпретируются в работе Wenham, *Genesis 1 –15*, 67. Подобным образом и Уолтон (Walton, *Genesis*, 173) приходит к выводу о том, что обязанности Адама имели священнический смысл, что подтверждается использованием этих двух древнееврейских глаголов в других местах библейского текста, а также храмовой атмосферой Эдема.

19 этого арамейского перевода также отмечается, что в процессе именования животных Адам использовал «язык, применяемый в святилище».[77] В более поздних иудейских и христианских преданиях содержатся утверждения, согласующиеся с представлением о том, что обязанностью Адама было почитание Бога.[78]

Верным переводом слов, означающих обязанности Адама, о которых говорится в Книге Бытия 2:15, представляется следующее словосочетание: «возделывай (обрабатывай) его и храни его [т.е. райский сад]». Тем не менее, безотносительно к точному переводу, из наших приведенных ранее предположений следует, что автор 2-й главы Книги Бытия изображал Адама с учетом сложившегося позднее образа священников Израиля, и что Адам был архетипическим священником, совершавшим служение и хранившим первый храм Бога (или «заботившимся» о нем).[79] Несмотря на то, что основной задачей Адама было «возделывание» и исполнение роли садовника, также как и «охрана» сада, тот факт, что вся его деятельность воспринималась прежде всего как исполнение священнических обязанностей, предполагается не только использованием двух слов, в других местах применявшихся только исключительно в контексте по-

---

[77] В самом деле, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 2:7 говорится о том, что Бог создал Адама частично из «пыли с места будущего святилища». См. R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology* (Oxford: Blackwell, 1966), 51. На предмет других иудейских источников, в которых говорится, что Адам был сотворен на том месте, где позднее был построен храм Израиля см. *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 3:23; ср. также *и. Назир* 7:2, *Пиркей де-рабби Элиезер* 11 и 12, и *Берешит Рабба* 14:8; во всех этих текстах утверждается, что Адам был сотворен на месте будущего храма, которое также было в Эдеме или, по-видимому, где-то поблизости от него.

[78] В *Берешит Рабба* 16:5 роль Адама, представленная в Быт. 2:15, интерпретируется как принесение разного рода «жертв», позднее предписанных в Законе Моисея. Ранние христианские интерпретации согласуются с такой точкой зрения. В контексте выражения призыва к церкви остерегаться «воровских атак» дьявола автор *Послания Варнавы* 4:11 обращается к читателю: «будем храмом совершенным Богу; сколько может зависеть от нас, будем заботливо *взращивать* (*meletaō*) страх Божий и подвизаться в *соблюдении* (*phylassō*) его заповедей». Затем в тексте *Послания Варнавы* 6 проводится связь между этим храмом и указаниями, данными Богом Адаму в Быт. 1:28.

[79] Так этот глагол переведен в: Walton, *Genesis*, 172–173.

читания Бога, но также и исходя из представления о саде как о святилище, как будет показано в следующей части этого раздела данной главы. В случае, если наше истолкование верно, тогда сама работа руками по «возделыванию сада» отождествляется со священнической деятельностью, поскольку таким образом предполагается смысл ухода за святилищем и его содержания в надлежащем порядке.

После того как Бог повелел Адаму «возделывать» и «сторожить/хранить» сад, о чем повествуется в Книге Бытия 2:15, в стихе 16 говорится о том, что Бог дал ему особую «заповедь». В другом тексте выражение понятия о божественном «повелении» (*ṣāwâ*) или установлении «заповедей» (*miṣwôt*) вполне ожидаемо следует за словом «стеречь/хранить» (*šāmar*), а в Третьей книге Царств 9:6, где слова, обозначающие «служение» и «хранение» стоят рядом, предполагается смысл «соблюдения заповедей». В тексте Первой книги Царств Бог обращается к Соломону и его сыновьям непосредственно после того, как он «закончил строение храма Господня» (3 Цар. 9:1): если «не будете *соблюдать* заповедей Моих ... и *служить* иным богам ... Я истреблю Израиля с лица земли ... и дом [храм] ... отторгну от лица Моего» (3 Цар. 9:6–7). Случайна ли подобного рода связь со словоупотреблением в тексте Книги Бытия 2:15–16?

Следовательно, вполне логичным представляется тот факт, что после того как Бог поместил Адама в райский сад для «возделывания/служения и хранения/стражи» (ст. 15), в стихе, непосредственно следующем за упомянутым ранее стихом, Бог повелевает Адаму соблюдать заповедь: «И заповедал Господь Бог человеку ...». Первая «тора», таким образом, была следующей: «от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. 2:16–17). Следовательно, в результате непослушания Адама, также как и Израиля, происходит изгнание их из священной земли райского сада, что служит указанием на тот факт, что обязанности Адама, представленные в тексте Книги Бытия 2:15 включали в себя нечто большее, чем просто вскапывание почвы в райском саду. Совершенно очевидно, что позднее в обязанности священников в Израиле входила «охрана» храма от проникновения туда нечистых существ (ср. Числ. 3:6–7, 32, 38; 18:1–7), и такая обязанность, по-видимому, имеет отношение к Адаму, особенно если при-

нять во внимание тот факт, что нечистое существо пряталось на границе райского сада, а затем проникло в него. Интересно отметить, что священники в древних языческих храмах также были обязаны «охранять храм» и убивать незваных гостей,[80] а также «сторожить» и передавать следующим поколениям священные тексты.[81]

Священническая роль Адама как «стража» (*šāmar*) сада-святилища, возможно, нашла свое отражение позднее в роли священников Израиля, которые были названы «стражами» (1 Пар. 9:23), и о которых постоянно говорится как о «привратниках» храма (этот мотив постоянно присутствует в тексте Первой и Второй книг Паралипоменон и Книге Неемии: например, в 1 Пар. 9:17–27) говорится о «содержащих стражу (*šāmar*) у ворот» (Неем. 11:19), «чтобы не мог входить нечистый по чему-нибудь» (2 Пар. 23:19). Следовательно, священнической обязанностью как в райском саду, так и позднее в храме было «управление» священным пространством, поддержания в нем порядка и охрана его от проникновения нечистоты. Так возникает образ «хранителей», «бодрствующих на страже храма» (ср. Иез. 40:45; 44:14) или управляющих священным пространством (в Неем. 12:45 говорится, что храмовые священники «*хранили* и *защищали* Бога своего»).[82]

Интересно отметить, что после разрушения Второго Храма

---

[80] См. G. McMahon, “Instructions to Priests and Temple Officials (1.83),” in: *The Context of Scripture* (3 vols.; eds. W. W. Hallo and K. L. Younger; Leiden: Brill, 1997–2002), 1.219, где приведен текст периода до Новохеттского царства. В *Сифре на Второзаконие*, раздел 41 содержится интерпретация фразы «обрабатывай его» из текста Быт. 2:15 в смысле изучения Торы, а фразы «сторожи его» из стиха 15 в смысле соблюдения заповедей. См. *Житие Адама и Евы* (армянская версия), перикопа 10.32(7).3; перикопа 16[44] (15).2; перикопа 19[44] (17).2d–3, где Адам и Ева представлены как стражи Эдема.

[81] R. B. Finnestad, “Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts,” in: *Temples of Ancient Egypt* (Ed. B. E. Shafer; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), 228.

[82] Оба слова со смыслом «хранить» и «сторожить» в Неем. 12:45 представляют собой различные формы от глагола *šāmar*, и то же самое слово используется для обозначения обязанностей Адама в тексте Быт. 2:15 и для обозначения обязанностей херувима в Быт. 3:24. Священники у народов за пределами Израиля также были управляющими храмов, принимавшими участие в их украшении и строительстве, а также «управлении ... зем-

священники представлены в различных источниках говорящими Богу: «Охраняй Ты дом Твой, ибо, вот, мы оказались негодными управляющими!» (*2 Вар.* 10:18; также см. *Ваикра Рабба* 19:6). Соответственно в одном из ранних иудейских комментариев подводится такой итог исполнения своей роли Адамом: «И Ты [Бог] сказал, что сотворишь для вселенной человека хранителем дел Твоих [Бога]» (*2 Вар.* 14:18, очевидно с аллюзией на Быт. 2:15).

Большое значение также, возможно, имеет тот факт, что слово, использованное для описания процесса «поселения» Богом Адама «в саду» в тексте Книги Бытия 2:15, представляет собой не привычное древнееврейское слово со значением «поместить» (*śûm*), а глагол, который обычно переводится как «обрести покой» (*nûah*). Выбор слова с оттенком смысла «покоя», возможно, служит указанием на то, что Адаму следовало приступить к размышлению над идеей верховного покоя Бога, обсуждавшейся ранее, и о том, что он может обрести совершенный «покой» после добросовестного исполнения своей обязанности «заботиться о райском саде и охранять его». Эта мысль соответствует понятию «покоя», обещанного позднее Богом народу Израиля в случае его праведной жизни в Обетованной Земле (которая, как мы увидим далее, неоднократно сравнивается с Эдемским садом).[83] Тот факт, что этот каузативный глагол (в породах hiphil или hophal) был выбран намеренно, находит свое дальнейшее подтверждение, если обратить внимание, что он использован в других местах для обозначения установления священных предметов (2 Пар. 4:8) и божественных образов в храмах (4 Цар. 17:29; Зах. 5:5–11), и особенно в Божьем «месте покоя» (в своей именной форме) в

лей, закрепленной за храмами». Finnestad, “Temples of the Ptolemaic and Roman Periods,” 228.

[83] Так это представлено в Исх. 33:14; Втор. 3:20; 12:10; 25:9; 2 Цар. 7:1–6; Пс. 95:11; ср. Евр. 4:3–5. Я обязан Россу (A. P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Book of Genesis* [Grand Rapids: Baker, 1988], 124) за правильное понимание этой коннотации рассматриваемого глагола из текста Быт. 2:15. Следует отметить, что в Евр. 4 Божий покой после сотворения мира сравнивается с покоем народа Израиля, благодаря чему можно предположить, что такая же аналогия могла существовать и в отношении покоя Бога и покоя Адама.

его небесном храме-дворце (Пс. 132:7–8, 14; Is. 66:1).[84] Таким образом, в данном случае может предполагаться тот смысл, что Бог поместил Адама в царский храм, чтобы он приступил к правлению как его священнический наместник. В самом деле, Адама правильнее было бы воспринимать как исполняющего роль «царя-священника», поскольку только после грехопадения священничество было отделено от царской власти, хотя эсхатологические чаяния народа Израиля состояли в ожидании мессианского священника-царя (см., к примеру, Зах. 6:12–13).

Сад как место первого херувима в качестве стража

С тех пор как Адам не мог больше сторожить храм из-за грехопадения и из-за того, что он позволил нечистой змее осквернить святилище, он утратил свою священническую роль, и херувим взял на себя обязанность «стража» сада-храма: Бог «поставил херувима ... чтобы *охранять* путь к дереву жизни» (так в Быт. 3:24; см. также Иез. 28:14, 16).[85] В обязанности херувима как стража, возможно, входило не возделывание сада, а охрана его от всего греховного и нечистого, и на этом основании можно прийти к выводу, что изначальная роль Адама, о которой говорится в Книге Бытия 2:15, возможно, состояла в чем-то большем, чем просто возделывание почвы, т.е. он также был наделен обязанностью «охранять» священное пространство.

Напоминанием о возможной роли херувима как стража служит скиния, а именно два изображения херувимов, которые Бог повелел Моисею установить по обеим сторонам от

---

[84] Такое предположение высказывалось Кэтрин Бекерлег, обнаружившей также, что слова с корнем, имеющим смысл «покоя», присутствуют в одном из угаритских текстов (повести о Карете) и в египетских текстах пирамид, и они относятся к обозначению места восшествия на престол. См. C. L. Beckerleg, "The Creation, Animation and Installation of Adam in Genesis 2:7 – 25," *Society of Biblical Literature Abstracts* 310 (1999): 310.

[85] Не только в греческом тексте Ветхого Завета фигура «стража» в Иез. 28 идентифицируется с Адамом, но, возможно, такая идентификация присутствует уже в древнееврейском тексте. Такое мнение высказал Кэллендер в: D. Callender, "Adam in Myth and History," *Harvard Semitic Museum Publications* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), 87–135, 179–189.

«ковчега завета» в «Святом Святых» (Исх. 25:18–22). Такое же расположение херувимов было частью общего замысла храма, построенного Соломоном (3 Цар. 8:6–7). Рельефы с резными изображениями херувимов вместе с пальмовыми деревьями и распускающимися лилиями на внутренних стенах святого места (3 Цар. 6:29) и на дверях (3 Цар. 6:32–35) храма Соломона, возможно, служат напоминанием об изначальных херувимах, в чьи обязанности входило охранять проход, ведущий к «древу жизни» (в тексте Иез. 41:18 эта мысль высказана еще яснее: при входе в святое место и на его стенах были вырезаны изображения «херувимов и пальм, пальмы между двумя херувимами»). Такие изображения обретают еще больший смысл в случае, если верно наше предположение о том, что светильник в святом месте был предназначен символизировать изначальное «древо жизни».[86]

Сад как место первого арбореального светильника

Это «древо жизни» с большой долей вероятности можно рассматривать как образец для светильника, помещенного непосредственно перед «Святым Святых».[87] Светильник в скинии и в храме был похож на маленькое цветущее дерево с семью ветвями, выраставшими из центрального ствола, по три на каждой стороне и одной ветвью посередине, выходящей прямо из ствола. В Книге Исход 25:31–36 представлен светильник наподобие цветущего и увешанного плодами дерева с «яблоками и цветами», «ветвями» и «миндальными цветками».[88]

---

[86] Такую интерпретацию см. в: Bloch-Smith “Who is the King of Glory?,” 22–27, где эта исследовательница отмечает важную роль вырезанных фигур херувимов и светильника в связи с темой Эдема, подтверждая свою точку зрения примерами изображений, похожих на херувимов, стоящих по сторонам священных деревьев, в иконографии древнего Ближнего Востока.

[87] На этот предмет см. Beale, *The Book of Revelation*, 234–236; Longman, *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel’s Worship*, 57.

[88] Об этом также см. Иосиф Флавий, *Иудейские древности,* 3.145.

Райский сад как прототип растительного образного строя в храме Израиля

Тот факт, что Эдемский Сад был первым сакральным пространством, подтверждается также особым характером описаний библейскими авторами храма Соломона, в которых используются образы растений и деревьев, так что создается впечатление о нем как об образе сада. Рассказ о строительстве храма, содержащийся в Третьей книге Царств 6–7, изобилует растительными образами, использовавшимися для украшения его интерьера, большинство из которых относится к описаниям резного орнамента, деталей конструкции здания или предметов культа, покрытых драгоценными металлами; в их числе были вырезанные из дерева подобия «тыкв и распускающихся цветов» (3 Цар. 6:18), «пальмовые деревья и распускающиеся цветы» (3 Цар. 6:29, 32, упомянуты дважды), «рядами кругом, двести гранатовых яблок» на обоих столбах притвора (3 Цар. 7:20; ср. также 7:18–19), увенчанных чем-то «наподобие лилий» (3 Цар. 7:22); медное море в храмовом дворе было украшено двумя рядами тыкв под его краями, которые были «сделаны ... похожими на распустившуюся лилию» (3 Цар. 7:24–26); «четыреста гранатовых яблок» вокруг двух капителей колонн (3 Цар. 7:42); десять (!) светильников, оформленные в виде цветущих деревьев (3 Цар. 7:49). В результате в целом вся картина напоминала маленький сад. Следует отметить более позднее произведение *Завещание Адама* 4:7, где говорится о том, что в тексте Зах. 1:8–11 содержатся сведения о видении пророком «деревьев» в небесной «скинии». Ср. также Пс. 74:3–7 с присутствующем в этом тексте описанием «древесных зарослей» в святилище Израиля; ср. похожее описание в *и. Йома* 4:4.[89]

---

[89] О храме Соломона как сознательном воспроизведении Эдемского сада, особенно в том, что касается деревьев, см. L. E. Stager, “Jerusalem as Eden,” *Biblical Archeological Review* 26 (2000): 36–47, 66; idem, “Jerusalem and the Garden of Eden,” *Eretz-Israel* 26 (1999): 183–193. Этот ученый также отмечает сходство храма Израиля с другими храмами у народов древнего Ближнего Востока, в которых присутствовали сады или изображения садов на стенах, что также служило отражением существенных отличительных признаков Эдемского сада. Об этом предмете см. также Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 124–151 и L. Yarden, *The Tree of Light: A Study of the Menorah* (London: East and West Library, 1971), 38, где приводятся примеры из иконографии. См. также сочинения Иосифа Флавия (*Иудейские древ-*

Не следует удивляться, что в литературе Ветхого Завета храм Соломона (Пс. 52:8; 92:13–15; Плач. 2:6) и эсхатологический храм Израиля (Иса. 60:13, 21) идентифицируются с «садом» или собраниями растений и деревьев, и целью подобной идентификации было отождествление их с Эдемом.[90] Соответственно, сам Соломон представлялся как идеальный знаток растений, который говорил о «деревах, от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены» (3 Цар. 4:33).

Эдем как первый источник воды

Подобно тому как река вытекала из Эдема (Быт. 2:10), также и в храме, построенном после Вавилонского пленения (*Письмо Аристея* 89–91), и в эсхатологическом храме, представленном как в Видении пророка Иезекииля 47:1–12 так и в Откровении Иоанна Богослова 21:1–2, существовали реки, берущие начало из центра этих храмовых комплексов (см. также Откр. 7:15–17 и, возможно, Зах. 14:8–9).[91] В самом деле, Иезекииль изображает гору Сион последних времен (и храм на ней) в основном с помощью образов, использующихся для описаний Эдема, предпринимая попытки показать, что обещания, изначально данные в Эдеме, будут претворены в реальные исполнения в его видении.[92] Мотивами плодородия и образами «рек» также характеризуются описания храма Израиля в тексте Псалма 36:8–9:

ности 3.124–126), отметившего, что на завесе, отделявшей Святое Святых от святого места во «втором храме», были вытканы «все виды цветов, которые производит земля», в также «над воротами, ведущими в помещение [храма], ... были золотые изображения виноградной лозы с гроздьями винограда величиной в человеческий рост». Иосиф, *Иудейская война* 5.210. Почти такое же описание содержится в тексте сочинения Иосифа *Иудейские древности* 15.395. В *Бемидбар Рабба* 13:2 скиния характеризуется как воспроизведение Божьего пребывания в Эдемском саду.

[90] См. T. Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Leuven: Peeters, 2000), 411, 413–414, 435–436. Также см. Fishbane, *Text and Texture: Close Reading of Selected Biblical Texts*, 111–120, однако этот исследователь говорит скорее о «священном пространстве», чем о «храме».

[91] В более поздней иудейской традиции существовало представление о том, что от «древа жизни» струились потоки воды (*Берешит Рабба* 15:6; *2 Енох* [J] 8:3, 5).

[92] J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40 – 48*

> Насыщаются от тука дома (храма) Твоего, и из потока сладостей (буквально, «реки твоих Эдемов») Твоих Ты напояешь их. Ибо у Тебя источник жизни;[93] во свете Твоем мы видим свет.[94]

Автор Книги пророка Иеремии 17:7–8 также сравнивает человека, «упование которого – Господь» с «деревом, насажденным при водах, и пускающим корни свои у потока», и в результате «лист его зелен» и оно «не перестанет приносить плод» (ср. также Пс. 1:2–3). Затем в стихах 12–13 говорится о «месте освящения нашего», где автор буквально приравнивает его к «Господу, источнику воды живой».[95]

Сад как место драгоценных камней

В Книге Бытия 2:12 говорится о том, что «хорошее золото» и «бдолах и камень оникс» были «в земле Хавила», очевидно, в том месте, где был Эдем, или, по крайней мере, поблизости от него. Разумеется, общеизвестным является тот факт, что различные предметы культа в скинии были сделаны из золота, также как и стены, потолок и пол Святого Святых в храме Соломона (3 Цар. 6:20–22; о «золоте» в скинии см. Исх. 25:11–39). Более того, камни оникса использовались для украшения как скинии, так и храма, а также облачения первосвященников (Исх. 25:7; 28:9–12, 20; 1 Пар. 29:2). Золото и оникс упоминаются вместе в описаниях одеяний священников (Исх. 28:6–27) и различных частей храма (1 Пар. 29:2). Таким образом, упоминание о драгоценных камнях служит общим отличительным признаком описаний, благодаря которым райский сад еще более явным образом ассоциируется с построенным позднее храмом.

(Harvard Semitic Monograph Series, 10; Missoula: Scholars Press, 1976), 25–53.

[93] Левенсон (Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40 – 48*, 28) воспринимает эту фразу как аллюзию на «пар, [который] поднялся с земли, и орошал все лице земли», из которой был сотворен Адам, о чем говорится в Быт. 2:6–7.

[94] Здесь возможна игра слов относящаяся к свету исходящему от лампад в святом месте.

[95] Наряду с другими исследователями Д. Кэллендер в особенности привлекает внимание к текстам Пс. 36 и Иер. 17 в качестве примеров уподобления храма Израиля Эдему (Callender, "Adam in Myth and History," 51–52).

Сад как место первой горы

Пророк Иезекииль представляет Эдем расположенным на горе (Иез. 28:14, 16). Храм Израиля был построен на горе Сион (e.g., Исх. 15:17), и храм конца времен, как предполагалось, должен также появиться на горе (Иез. 40:2; 43:12; Откр. 21:10).

Сад как первое место премудрости

Ковчег во Святом Святых со скрижалями Завета (ведущими к обретению премудрости), служит отражением образа древа познания добра и зла (которое также приводит к обретению мудрости). Как прикосновение к ковчегу, так и тот факт, что первые люди вкусили от плода древа, неизбежно приводит к смертельному исходу.

Сад как первое место со входом, расположенным на восточной стороне

Вход в Эдем был расположен на восточной стороне (Быт. 3:24), и на той же самой стороне был расположен вход в скинию и позднее в храмы Израиля, а также с той же самой стороны должны были входить посетители храма конца времен (Иез. 40:6).

Сад как часть тройной структуры священного здания

Можно даже уловить разграничение между святилищем и святым местом в Эдеме, приблизительно соответствующее подобному же разграничению в построенном позднее храме Израиля. Сад следует рассматривать не как источник воды сам по себе, а как пространство, примыкающее к Эдему, так как в Книге Бытия говорится: «из Эдема выходила река для орошения сада».

Следовательно, таким же самым способом, каким к древним дворцам примыкали сады, «Эдем представляет собой источник вод и [дворцовую] резиденцию Бога, а сад примыкает к этой дворцовой резиденции».[96] Подобным образом и в Книге пророка Иезекииля 47:1 говорится, что в будущем эсхатологи-

---

[96] Walton, *Genesis*, 167, также с цитатами из K. Gleason, “Gardens in Preclassical Times,” in: *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* (4 vols.; Ed. E. Meyers; New York: Oxford University Press, 1997), 2.383 и I. Cornelius, “Gan,” in: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (5 vols.; Ed. W. A. VanGemeren; Grand Rapids: Zondervan, 1997),

ческом храме вода будет течь из-под Святого Святых и будет орошать землю вокруг храма. Также и в храме конца времен, описание которого можно обнаружить в Откровении Иоанна Богослова 22:1–2, говорится о «чистой реке воды жизни ... исходящей от престола Бога и Агнца» и вытекающей в похожую на сад рощу, представляющую собой отражение первого райского сада из Книги Бытия, как это было и в случае с описанием сада из видения пророка Иезекииля.

Если в описаниях сада из Книги пророка Иезекииля и Откровения Иоанна Богослова прослеживается продолжение и развитие темы первого сада-храма (аргументы в пользу такой интерпретации будут приведены далее), тогда Эдем, место, где находится источник воды, можно сравнить с внутренним святилищем в построенном позднее храме Израиля, а прилегающий к Эдему сад можно сравнить со святым местом храма.[97] Даже если не принимать во внимание эти более поздние библейские тексты, можно прийти к выводу, что Эдем и прилегающий к нему храм представляли собой два различных пространства. Такое расположение можно сопоставить с замеченным нами ранее отождествлением светильника в святом месте храма и древа жизни, взращенном на плодородной почве напротив самого потаенного места Божьего присутствия. Кроме того, «хлеб предложения», также находившийся в святом месте для питания священников, по-видимому, служит отражением пищи, которую производил райский сад для поддержания жизни Адама.[98]

Я бы добавил к этому наблюдению замечание о том, что земля и моря, которые должны были подчиняться Адаму за пределами райского сада, приблизительно соответствуют внешнему двору построенного позднее храма Израиля, и это замечание могло бы послужить еще одним подтверждением высказанной ранее мысли о природе двора храма Израиля, символизирующего землю и омывающие ее моря.[99] Таким образом, можно

1.875–878 в качестве источников, подтверждающих идею о том, что рядом с древними храмами были прилегающие к их зданиям сады.

[97] Наше обсуждение разграничения понятий Эдема и сада основывается на работе Walton, *Genesis*, 167–168, 182–183.

[98] Walton, *Genesis*, 182.

[99] См. Stordalen, *Echoes of Eden*, 307–312 на предмет обсуждения других интерпретаций, авторы которых различными способами идентифицировали Эдемский Сад с храмом или святилищем, и в подтверждение этой

проследить возрастание степени святости, начиная от пространства за пределами сада и продвигаясь вглубь здания: пространство за пределами сада связано с Богом и «хорошо весьма» (Быт. 1:31) в том смысле, что оно – творение Божье (= внешний двор); сам сад представляет собой священное пространство, отделенное от внешнего мира (= святое место), где Божьи священнические служители поклоняются Богу, повинуясь ему, т.е. возделывая сад; Эдем – это место пребывания Бога (= Святое Святых) в качестве источника как физической, так и духовной жизни (символизируемых водами).

Представления Иезекииля об Эдемском Саде как первом святилище

После рассмотрения этих многочисленных концептуальных и лингвистических параллелей между Эдемом, с одной стороны, и скинией и храмом Израиля, с другой стороны, вполне предсказуемо, что в тексте Книги пророка Иезекииля 28:13–14, 16, 18 обнаруживается упоминание «Эдема, сада Божиего ... святой горы Божией», и в этом тексте присутствует аллюзия на Эдем как состоящий из «святилищ», в соответствии с другими местами библейского текста, где о скинии (Лев. 21:23) и храме Израиля (Иез. 7:24; также Иер. 51:51) говорится во множественном числе. Упоминание об одном храме во множественном числе, возможно, объясняется множеством священных пространств, или «святилищ», внутри храмового комплекса (к примеру, двора, святого места и Святого Святых).[100] Возможно также, что в греческой версии ветхозаветного текста Книги пророка Иезекииля 28:14 и 16 облеченное славой существо, которое «пало», интерпретируется как Адам: «В день сотворения твоего ты был помазанным херувимом» (ст. 14); «ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией [где был Эдем]» (ст. 16). В Книге пророка Иезекииля 28:13 представлен Адам, облаченный в украшенные драгоценными камнями одежды подоб-

---

идеи Стордален приводит дополнительные свидетельства. Stordalen, *Echoes of Eden*, 457–459.

[100] Храмовый комплекс подразделялся на сакральные пространства еще меньших размеров. К примеру, такие многочисленные небольшие помещения были как в храме Соломона (1 Пар. 28:11), так и во Втором Храме (1 Макк. 10:43).

но священнику (28:13), что вполне соответствует упоминанию всего лишь пятью стихами ранее Эдема как святилища. Следовательно, в Книге пророка Иезекииля 28:18 возможно, самым явным образом из всей канонической библейской литературы Эдемский Сад назван храмом.[101]

Концепции храмов, присутствующие в религиях древнего Ближнего Востока, и их связь с отличительными признаками, характерными для образа сада

Сады обычно составляли часть храмовых комплексов в древнем мире на Ближнем Востоке.[102] К примеру, в Египте Рамзес III повелел создать «сады» в «доме» бога[103] и «вырастить чистую рощу твоего [божьего] храма, ... а садовники должны возделывать ее».[104]

Приведенные ранее упоминания о предметах, благодаря которым создается образ сада, равным образом характеризующих Эдем и храм Израиля, обнаруживаются также в древних текстах Ближнего Востока. В такого рода источниках можно найти описания мест культового служения, в которых сочетаются мотивы храма, деревьев, рек, подземных вод, драгоценных камней и деятельности божества. Красноречивым примером такого сочетания служит следующий шумеро-аккадский текст:

---

[101] Об отождествлении Эдема с храмом см. Stordalen, *Echoes of Eden*, 352. См. также M. Greenberg, *Ezekiel 21 – 37: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 22A; New York: Doubleday, 1997), 591, где автор полагает, что в тексте Иез. 28:11–19 сочетаются мотивы Эдемского Сада и храма; по мнению этого исследователя, в данном тексте весьма отчетливо прослеживается идея Иерусалимского храма благодаря следующим мотивам: (1) упоминанию «святой горы Бога», как иногда называется Сион; (2) упоминанию о «херувиме осеняющем» (Иез. 28:14, 16), которое служит отражением фигур херувимов по сторонам ковчега завета и изображений херувимов, вытканных на завесах храма (к примеру, см. 3 Цар. 6:23–35); (3) образу херувимов как горящих углей (ср. Иез. 1:13; 10:2 и 28:14, 16).

[102] Stager, “Jerusalem and the Garden of Eden,” 193.

[103] J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (4 vols.; New York: Russell & Russell, 1906), 4:148 §274.

[104] Ibid., 4:148 §272; см. также 3:236–237 §567 и 4:122 §215, 147 §271. См. W. P. Brown, *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1999), 250–251, где содержатся дополнительные сведения и обсуждение неразрывной связи между садами и храмами в Египте.

> В Эриду выросло черное дерево, в чистом месте оно было сотворено. Его вид – лазурит, распростершийся на Апсу [свежая вода или море] [бога] Эа – его путь в Эриду, наполненный изобилием ... его сияние – в ложе Намму. В святом храме, где подобно лесу оно отбрасывает свою тень, в которую никто никогда не входил, рядом с [богами] Шамашем и Таммузом, между устьями двух рек.[105]

Из древних языческих текстов становится очевидным тот факт, что люди на Ближнем Востоке представляли своих богов обитающими у истоков рек, орошающих плодородные участки земли: боги Шамаш и Таммуз жили «посреди» »святого храма» «между устьями двух рек». Ханаанский бог Эл служит хорошим примером этого мотива: «шатер» постоянного пребывания этого бога располагался «у реки Евфрат».[106]

Кроме того, следует особо подчеркнуть образы деревьев, служащие общим отличительным признаком как Эдема, так и храма Израиля. Принимая во внимание сведения о том, что в месопотамских, ассирийских,[107] египетских, персидских[108] и сиро-финикийских[109] древних зданиях и храмах колонны имели вид деревьев, можно прийти к выводу о том, что две большие колонны, поддерживающие крышу внешнего портика святого места, возможно, представляли гигантские деревья, поскольку, как мы упоминали ранее, они были украшены скульптурными изображениями с растительными мотивами (гроздьями гранатовых плодов и лилиями наверху). Возможно, эти колонны соответствовали двум знаменитым деревьям из Эдемского Сада:

---

[105] Этот текст (= CT 16, 46:183–198) приводится в работе Callender, “Adam in Myth and History,” 50, где автор взял за основу перевод Томпсона (R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* [2 vols.; New York: AMS Press, 1976], 1.200, строки 183–198), но также отметил и другие переводы.

[106] См. Walton, *Genesis*, 167; этот мотив обнаруживается и в хеттской версии ханаанейского мифа об Элкунирсе и Ашерту. См.: H. A. Hoffner, *Hittite Myths* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 90–91.

[107] См. Bloch-Smith “Who is the King of Glory?,” 19, 22–27.

[108] И в данном случае следует отметить исследование: H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (Harmondsworth: Penguin, 1954), 22–224, где автор приводит пример персидских колонн в различных зданиях, украшенных изображениями растений и цветов.

[109] См. Stager, “Jerusalem and the Garden of Eden,” 186, 193, где отмечается, что колонны с капителями из пальметт в Леванте «служили обозначением священного, или космического, дерева».

древу жизни и древу познания.[110] В шумерской коллекции храмовых гимнов города Кеш обнаруживается описание храма не только как «зеленого, увешанного его плодами», то также и как «самшитового дерева с кроной, достигающей небес, подобно тополю ... подобно Горе, зеленой как небеса».[111]

Возможно, эти сходные отличительные признаки, характеризующие как Эдем, так и языческие жилища божеств, подобные садам, при использовании их библейскими авторами были призваны подчеркнуть в описании пребывания Бога в Эдеме полемические настроения, направленные против подобных описаний языческих богов. Точнее говоря, в своих полемических устремлениях библейские авторы, возможно, старались показать, что первый храм, подобный саду, предназначался для истинного Бога, языческие версии которого были всего лишь его тусклыми отражениями.

Представления внебиблейских иудейских авторов о саде как первом святилище

У внебиблейских иудейских авторов также обнаруживаются различные способы интерпретации райского сада как первого святилища, которые теперь следует обсудить немного подробнее.

Во-первых, Адам воспринимался как священник, совершающий служение Богу в святилище Эдема. В *Книге Юбилеев* представлена ранняя иудейская интерпретация Адама как священника в райском храме. После изгнания его из райского сада он совершает обряд приношения благоуханным воскурением (состоявшим из тех же самых элементов, что и приношения в построенном позднее храме), который он несомненно совершал ранее (*Книга Юбилеев* 3:27). В тексте *Книги Юбилеев* 4:23–25 также представлен Енох, совершающий обряд приношения «фимиама, принимаемого ... вечером (в) святом месте», после того как он был приведен «в Эдемский Сад». Раввинистические авторы также в своих интерпретациях подобных сюжетов связывают мотив изгнания Адама из райского сада с темами изгна-

---

110 Такое предположение высказано в: Bloch-Smith “Who is the King of Glory?,” 27.

111 A. W. Sjöberg, E. Bergmann, and G. B. Gragg, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns* (Locust Valley, NY: Augustin, 1969), 169, 171, строки 40, 67–69.

ния из храма и случившегося позднее разрушения храма Израиля (*Берешит Рабба* 21:8).[112]

Возможно, самым ранним (160 г. до н.э.) и самым явным примером идентификации иудейским автором Эдема как святилища служит текст из *Книги Юбилеев* 8:19: «И он [Ной] знал, что Эдемский Сад был Святым Святых и жилищем Господа. А Гора Синай (была) в центре пустыни, а Гора Сион была центром земли. Эти три места были сотворены как святыни, одна напротив другой». Подобные предания представляют большой интерес, так как в этом тексте райский сад как храм связан не только с Синаем, но и с храмом в Иерусалиме. В *Завещании Левия* 18:6, 10 и в *1 Енох* 24–27 идея Божьего храма также тесно связана с образом Эдемского Сада.[113]

Не менее удивительной представляется идентификация членов Кумранской общины себя как «Храма Адама [или Храма

---

[112] См. Barker, *The Gate of Heaven*, 68–72 на предмет этих и других подобных свидетельств. См. также J. van Ruiten, “Visions of the Temple in the Book of Jubilees,” in: *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (Eds. B. Ego et al.; WUNT, 118; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999), 218–220. В других иудейских источниках, принадлежащих раввинистическим авторам, также обнаруживается интерпретация Адама как священника. См.: *Берешит Рабба* 20:12; *Бемидбар Рабба* 4:8; *Берешит Рабба* 34:9; а также Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook*, 44–47, 88–95.

[113] См. на эту тему van Ruiten, “Visions of the Temple in the Book of Jubilees,” 223. См. также G. M. Baumgarten, “4Q500 and the Ancient Conception of the Lord’s Vineyard,” *Journal of Jewish Studies* 40 (1989): 1–6, где содержится обсуждение некоторых ранних и более поздних иудейских источников, в которых храм Израиля идентифицируется с Эдемом. См. также M. Himmelfarb, “The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira,” in: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (Ed. J. Scott and P. Simpson-Housley; New York: Greenwood Press, 1991), 72–75 об идентификации храма с Эдемом в *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова*. О представлении о Синае как храме см. J. M. Lundquist, “What is a Temple? A Preliminary Typology,” in: *The Quest for the Kingdom of God* (Ed. H. B. Huffmon, F. A. Spina and A. R. W. Green; Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), и в особенности D. W. Parry, “Sinai as Sanctuary and Mountain of God,” in: *By Study and also by Faith: Essays in Honor of Hugh W. Nibley* (Ed. J. M. Lundquist and S. D. Ricks; Salt Lake City, UT: FARMS, 1990), 482–500.

Человечества]» (*miqdaš ʼādām*[114] в рукописи 4QFlor 1, 6, в которой говорится о грядущих временах в истории общины) и «Эдема славы, [приносящего] плоды [жизни]» (1QH 8.20, однако ср. 8.4–23).[115] Также в тексте рукописи 1QS 8.5 община определяется как «дом святости для Израиля», «собрание Святого Святых для Аарона» и «вечное насаждение», а это выражение относится к мотиву Эдемского Сада.[116] В еще одном из свитков Мертвого Моря (4Q418, фрагм. 81 = 4Q423 8 + 24?) говорится о потомстве Адама, которое, в отличие от него, будет повиноваться Богу и ходить в «веч[ном] насаждении» (строки 13–14). Они будут служить ему, «посвящая себя ему, в соответствии с тем фактом, что он поместил тебя как Святое Святых [над всей][117] землей, и над всеми ангелами» (строка 4). В этом тексте проводится тесная связь между возделанным подобным саду участком земли и людьми, живущими на нем, которых поселили там как «Святое Святых», и которым надлежит распространить священную сферу своего образа жизни на всю землю.

Ранние иудейские комментаторы также сравнивали древо жизни с созданным позднее светильником в храме. Так, в *Первой книге Еноха* говорится о том, что древо жизни будет пересажено из Эдема, который был на «высокой горе», на «Святое

---

[114] Я следую переводу в: *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (Eds. M. Wise, M. Abegg and E. Cook; London: Harper Collins, 1996), 227.

[115] См. D. B. Schwartz, “The Three Temples of 4QFlorilegum,” *Revue de Qumran* 10 (1979): 83–91 о спорах на предмет того, сколько храмов имел в виду автор рукописи 4QFlor 1.2–6 и о переводе выражения *miqdaš ʼādām*. Это выражение можно перевести как «святилище человека», или «человечества», или «состоящее из людей». О спорах вокруг перевода рукописи 4QFlor 1.6 см. также B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (SNTS, 1; Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 34–35 и G. J. Brooke, “Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community,” in: *Gemeinde ohne Tempel/Community Without Temple*, 292.

[116] Также см. *Дамасский документ* (*CD*) 3.19–20 и рассуждения об этом источнике в: Brooke, “Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community,” 292–293.

[117] В издании Гарсии Мартинеса-Тигчелара лакуны правильно заполняются выражением «над всей», исходя из последующего параллелизма с выражением «над всеми ангелами» [буквально «богами»], хотя в более раннем английском переводе Мартинес предложил совершенно другой перевод, не отражающий древнееврейский текст и не согласующийся с предложенным позднее переводом.

Место возле храма Господа» в Иерусалиме (*1 Енох* 24–25).[118] Таким образом автор этого сочинения приближается вплотную к идентификации дерева со светильником, который также был в «Святом Месте». В одном из *Благодарственных гимнов* из рукописей Кумрана обнаруживается похожая идентификация: «Я [Учитель Праведности] воссияю *семикратным све*[*том*] в *Э*[*деме*,[119] который] Ты [с]оздал для Твоего прославления» (1QH 7.24). Праведные обитатели Кумрана сравниваются с семью лампадами, сияющими в Эдемском Саду.

В иудейских источниках также драгоценные камни в земле Хавила, где был Эдем или рядом с его местоположением, ассоциируются со служащими в более поздние времена священниками в храме Израиля.[120]

---

[118] В этом отношении см. M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP, 7; Leiden: Brill, 1985), 38–39, 171. Тот факт, что дерево расположено в Эдеме, становится очевидным также благодаря упоминанию «камней, ... бесценных из-за их красоты» неподалеку от горы, где было дерево (ср. упоминание о драгоценных камнях в земле Хавила в Быт. 2:11–12).

[119] Наш перевод сделан в соответствии с интерпретацией Дюпон-Соммера, единственного переводчика, предложившего заполнить вторую лакуну в этой строке словом «Эдем». В переводах Гарсии Мартинеса, Гастера и Уайза и др. предлагается вариант «свет» вместо «Эдем». Если упоминание об «Эдеме» и не предполагается в данном случае со всей очевидностью, то мотив установления «семикратного света» все же с высокой долей вероятности воспринимается в связи с упоминанием Эдема, поскольку описания Эдемского Сада вместе с использованием слов «огонь» и «свет» в этом контексте встречаются в тех местах, где «Эдем» *действительно* упоминается явным образом (1QH 6.15–18 и 8.4–22); ср. также утверждение о том, что Бог способствует «спасению цветка и росту Побега» в непосредственно предшествующих рассматриваемому тексту строках 7.19. Такой контекст может в самом деле служить указанием на правдоподобность предложенного Дюпон-Соммером перевода, однако наша интерпретация не зависит от аргументации этого переводчика.

[120] Псевдо-Филон, *Библейские древности*, 25–26, утверждает, что двенадцать драгоценных камней, почти идентичных камням, которыми было украшено облачение первосвященника (см. Исх. 28), были изначально вывезены аморитянами «из земли Хавила» и использованы для идолопоклоннических целей до тех пор, пока их не взял народ Израиля и поместил в ковчеге храма. Во времена последнего искупления Израиля некто придет и «построит дом моему [Божьему] имени» (26:12), и тогда камни будут возвращены всем праведникам.

Заключение

Общий итог рассмотрения изложенных ранее параллелей между описанием райского сада во 2-й главе Книге Бытия, с одной стороны, и скинией и храмом Израиля, с другой стороны, состоит в указании на то, что Эдем был первым архетипическим храмом, на основе которого были созданы затем храмы Израиля. Некоторые из установленных нами общих признаков, возможно, не столь убедительны как другие, но в случае, если взглянуть на них всех в целом, они производят общее впечатление, благодаря которому становится понятным, что Эдем был первым храмом в виде сада. И мы не остаемся всего лишь с собранием сходных признаков, служащих указанием на то, до какой степени Эдем был похож на храм, так как в 28-й главе Книги пророка Иезекииля Эдем явным образом назван первым святилищем, что служит подтверждением представление об Эдеме как храме, так как он действительно был первым храмом, хотя и в виде «сада-храма». Ранние внебиблейские источники подтверждают эту идентификацию Эдема с храмом, и даже, возможно, что и в деталях языческих древних храмов Ближнего Востока можно проследить влияние этой идеи святилища как первозданного сада.

Маргарет Баркер

Завеса Иерусалимского храма[1]

В восточной части помещения под названием *хейхал* висел большой занавес, завеса, закрывавшая престол с херувимами. Об этой завесе не упоминается ни в Третьей книге Царств, ни в Книге пророка Иезекииля, даже несмотря на то, что в Книге Исхода и в Первой и Второй книгах Паралипоменон содержится ее подробное описание. Этот культовый предмет служил выражением множества представлений о пределах человеческих возможностей в общении с вышним миром. Сама завеса, искусно сотканная и украшенная вышитыми на ней узорами, по-видимому, представляла собой шедевр текстильного искусства, так что не приходится удивляться, что захватчики забирали ее с собой в качестве добычи наряду с сокровищами из бронзы и золота при нападении на Иерусалим и разграблении храма. Неотъемлемыми от завесы культовыми предметами были также одеяния первосвященника, искусно сотканные и с вышитыми на них узорами почти в той же манере, как и на завесе. Завеса и одеяния представляли собой образы, дополнявшие друг друга: завеса символизировала все, что разделяло обычное человеческое восприятие и видение Бога, а одеяния символизировали облачение божественного существа, пребывавшего в материальном мире, в то же время скрывая это существо. Таким образом, завеса и священнические одеяния послужили для первых христиан готовыми символическими образами, выражавшими смысл, подразумевавшийся событием Воплощения. Льняные одежды на первосвященнике, находившемся в святилище, представляли также облачения ангелов, т.е. тех, кто оставил жизнь в этом мире и пребывал в непосредственном присут-

---

[1] Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991) 104–132.

ствии Божьем. Эти одеяния стали белыми покрывалами людей, над которыми был только что совершен обряд крещения.

Как и в случае с Эдемским Садом, всем этим образам стоит предоставить функционировать *в качестве образов*, возможно, потускневших и выцветших, так что некоторые детали уже невозможно различить. Содержание, которое выражали эти образы, было, и все еще остается, более ярким и многообразным, чем любое количество слов, которыми мы могли бы попытаться его передать. Только в случае следования за образным строем в тех или иных направлениях можно понять и оценить всю полноту смысла и силу воздействия на людей этих предметов культа.

Между небесами и землей

Иисус, эти глаза никогда не видели
Твоего сияющего образа;
Завеса чувств затемняет дистанцию, разделяющую
Твое благословенное лицо и мое.

Р. Палмер

Хейхал представлял землю, а *девир* – небеса; между ними была завеса, отделявшая святое место от Святого Святых (Исх. 26.33). Завеса представляла границу между видимым и невидимым мирами, между временем и вечностью. Деяния, совершавшиеся за завесой, не принадлежали этому миру и составляли часть небесной литургии. Те, кто проходил во внутреннюю часть храма за завесу, были посредниками, божественными и человеческими, функционировавшими одновременно в обоих мирах и передававшими молитвы и покаяние людей Богу, а благословение и присутствие Бога его людям. Все это было выражено посредством тонкого и подробно разработанного символизма. Как и в случае со всеми другими символическими аспектами храма, символизм завесы и одеяний приходится реконструировать с помощью сохранившихся фрагментов, что означает наличие множества пробелов в наших познаниях. В этой работе я соберу такого рода разрозненные части общей картины, дошедшие до нас, из которых можно будет понять, что завеса служила, по-видимому, самым ранним способом выражения идеи Воплощения, присутствия Бога на земле в материальной форме. Эта

идея непосредственно перешла в христианский религиозный контекст: «Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам чрез завесу, то есть, плоть Свою» (Евр. 10:19–20). В момент смерти Христа и его плоть, и завеса были разорваны, открыв путь в небеса, к присутствию Божьему (Мк. 15:38): «имея первосвященника великого, прошедшего небеса» (Евр. 4:14). Этот символизм был принят также в ранней христианской литургии апостола Иакова:

> Благодарим Тебя, Господи Боже наш, что Ты дал нам дерзновение входить во святилище Твое посредством Крови Иисуса, путем новым и живым через завесу плоти Христа Твоего, который Ты открыл нам. И вот, удостоенные войти в место обитания Славы Твоей, быть внутри завесы и созерцать Святое Святых, мы припадаем к Твоей благости, Владыка...[2]

История завесы

> Свят, Свят, Свят! Хотя тебя скрывает тьма,
> Хотя глаза грешного человека не могут созерцать
> твою славу,
> Только ты свят, нет никого кроме тебя.
> Совершенный во власти, любви и чистоте.
>
> Р. Хебер

В рассказе о строительстве Соломоном храма в Третьей книге Царств 6–8 не содержится описания его завесы, однако завеса упоминается в соответствующем тексте из Второй книги Паралипоменон: «И сделал завесу из яхонтовой, пурпуровой и багряной ткани и из виссона, и изобразил на ней херувимов» (2 Пар. 3:14). Ничего не сообщается о ее символическом смысле. Завеса скинии представлена похожим образом: «И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы» (Исх. 26:31; ср. Исх. 36:35). И вновь ничего не гово-

[2] Перевод из: *Православное богослужение в переводе с греческого и церковнославянского языков* (Книга 3; Перевод Г. Кочеткова, Б.А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Г. Кочеткова; М.: Филаретовский православно-христианский институт, 2008), 143–144.

рится о ее смысле. После разрушения храма возникли споры о том, была ли вообще завеса в первом храме. В Мишне говорится, что в День Искупления первосвященнику надлежало пройти между двумя завесами, чтобы приблизиться к ковчегу, однако в комментарии на этот текст поднимаются такие вопросы: «О чем здесь идет речь? Если это был первый храм, была ли в нем завеса? А если о втором, был ли там ковчег?» (*в. Йома* 52b).[3] Из этих замечаний можно понять, что существовало предание о двух завесах во втором храме, о которых сообщалось, что между ними был промежуток шириной примерно в локоть, так что там образовывался узкий проход: «Внешняя завеса была закреплена петлей на южном конце, а внутренняя – на северной стороне. Он проходил между ними до того момента, когда он достигал северной стороны; достигнув северной стороны, он поворачивал на юг и шел вдоль завесы, располагавшейся слева от него до тех пор, пока он не достигал места, где стоял ковчег» (*м. Йома* 5.1).[4] По-видимому, существовало несколько таких великих храмовых завес; образец текстильного искусства подобного рода, вероятно, представлял большую ценность. «Завеса была шириной в ладонь, и она была соткана на станке, в котором было семьдесят два стержня, и на каждом стержне было по двадцать четыре нити. Его длина составляла сорок локтей, а ширина – двадцать локтей; в создании завесы участвовали восемьдесят две девушки, и они изготавливали по две завесы каждый год» (*м. Шекалим* 8.5).[5] Если завеса соприкасалась с какой-либо нечистотой, ее необходимо было отмыть; это было, вероятно, весьма непростое занятие. После намокания завесы ее двести квадратных метров шерсти и льна становились очень тяжелыми. Как нам сообщают источники, для погружения завесы в воду требовалось участие трехсот священников.

> Если завеса храма соприкасалась с нечистотой посредством некой вторичной нечистоты, ее можно было погрузить в воду внутри храмового двора и тотчас принести ее обратно; но если она соприкасалась с нечистотой непосредственно, ее следовало погрузить в воду за пределами храма и растянуть на крепостной стене, так как необходимо

---

[3] I. Epstein, *The Babylonian Talmud. Yoma* (London: The Soncino Press, 1938), 245.

[4] H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 167.

[5] Ibid., 161.

> дождаться заката солнца, чтобы она полностью очистилась. Если завеса новая, она должна быть растянута на крыше портика, чтобы люди могли видеть, насколько велико мастерство, с которым она была создана. (*м. Шекалим* 8.4)[6]

И Антиох Епифан, и Тит забирали с собой завесу храма наряду с другими военными трофеями. В 169 г. до н.э. Антиох Епифан пришел для осады Иерусалима «с сильной армией. Он дерзко ворвался в святилище и взял золотой жертвенник, светильник, использовавшийся для освещения храма, и все предметы культа. Он взял также и ... завесу» (1 Макк. 1:21–2). Возможно, эта завеса провела последние дни своего существования в храме Зевса; Антиох посвятил Иерусалимский храм Зевсу Олимпийскому (2 Макк. 6:2), а во II в. н.э. Павсаний сообщает о том, что он видел занавес, выставленный в великом храме Зевса в Олимпии: «Занавес в Олимпии – шерстяной, украшенный пышными ассирийскими узорами и окрашенный финикийским пурпуром – дар Антиоха» (Павсаний, *Описание Эллады,* V.12.4).[7] Нет никаких доказательств того факта, что это была Иерусалимская завеса, однако такое предположение выглядит очень привлекательным. Подобным образом и Тит в 70 г. н.э. вывез завесу храма среди военных трофеев вместе с большим количеством голубой и пурпуровой шерсти. Он приказал хранить завесу в его дворце в Риме (Иосиф Флавий, *Иудейская война,* VII.162), где ее видел один рабби, живший во II в. Он также видел на ней пятна крови, образовавшиеся в результате совершения обряда разбрызгивания крови в День Искупления: Сказал Рабби Элиезер бен Рабби Йосе, «Я сам видел ее в Риме, и на ней были капли крови». И он сказал мне: «Это капли крови от Дня Искупления» (*т. Киппурим* 2.16). О ее дальнейшей судьбе нам ничего не известно.

---

[6] Ibid., 161.

[7] Перевод С. П. Кондратьева в: Павсаний, *Описание Эллады* (2 т.; М.: «Ладомир», 1994), 2.35.

Символический смысл завесы

О, скажи мне о его величии, о, воспой его милость,
Чье одеяние — свет, чья сень — пространство.

Р. Грант

Для целей нашего исследования важнее определить, какой символический смысл должна была выражать завеса. В тексте Ветхого Завета нет прямых указаний на этот смысл, однако в нем можно обнаружить некоторые стихи, где предполагается идея символизма завесы. В Книге пророка Исайи можно найти описание места пребывания Бога как шатра и завесы, при этом шатром Господа были в действительности небеса, и перед ним была скрывавшая его завеса: «Он есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья». (Иса. 40:22).

Местопребывание шатра Господа, его скинии, в реальности было высоко над землей, она вместе с небесами простиралась подобно завесе. В этом тексте нет никаких конкретных указаний, которые могли бы связывать шатер с идеей храма, однако в других текстах в самом деле предполагается, что подобного рода образный строй ассоциируется с некой формой святилища. В Псалме 103 содержится описание Божьего шатра и его дворца, утвержденных на водах, его колесницы, запряженной облаками, и сонма его небесных вестников, творений из огненного пламени. Эти явления представляют собой небесный храм, и они были изображены на культовых предметах, использовавшихся в земном святилище. Под следующими словами, по-видимому, подразумевается скиния: «Ты ... простираешь небеса как шатер» (Пс. 103:2). Так же живо и ярко в стихах из Второй книги Царств 22 (и такое же описание содержится в Пс. 18) представляется образ Господа, восседающего на херувимах, покрытого сенью облаков (2 Цар. 22:12). В этих трех текстах обнаруживаются истоки некоторых возникших позднее представлений о завесе, однако мы не знаем, выражают ли данные тексты эти идеи в их ранних формах или они послужили основанием для более поздних интерпретаций символизма завесы. В более поздней традиции интерпретации завеса скинии *действительно* ассоциируется с небесами, с которых Господь (или

его пророк) смотрел вниз и созерцал землю; согласно одному из источников, завеса была украшена декоративными узорами, символизирующими небеса, и представление об облаках, окружавших Бога, было, возможно, отражено в изображениях херувимов уже на завесах скинии.

В I в. н.э. Иосиф Флавий знал о том, что завеса символизирует сотворенный мир:

> Из двух отделений храмового здания внутреннее было ниже внешнего. В него вели золотые двери пятидесяти пяти локтей вышины и шестидесяти ширины; над ними свешивался одинаковой величины вавилонский занавес, пестро вышитый из гиацинта, виссона, шарлаха и пурпура, сотканный необычайно изящно и поражавший глаз замечательной смесью тканей. Этот занавес должен был служить символом вселенной: шарлах обозначал огонь, виссон – землю, гиацинт – воздух, а пурпур – море, два из них – по сходству цвета, а два – виссон и пурпур – по происхождению, ибо виссон происходит из земли, а пурпур из моря. Шитье на занавесе представляло вид всего неба, за исключением знаков зодиака. (*Иудейская война,* V.212 – 13)[8]

В данном случае представлено описание внешней завесы; автор сообщает, что внутренняя завеса была такой же. Что нам известно о происхождении этого символизма? Возник ли он в более позднее время и дополнил символический смысл храма, или это древняя традиция? Согласно Иосифу Флавию, завеса скинии была похожей на завесу храма: «Скиния была покрыта коврами из виссона с вотканными пурпуровыми, фиолетовыми и красными узорами ... Чудно украшена многоразличными, самыми разнообразными изображениями цветов, какие только производит земля, и всякими другими узорами, исключая изображений живых существ» (*Иудейские древности,* III.124, 126). Полотно ткани, сотканное из четырех материалов, означает четыре природные стихии: «Завесы, сотканные из четырех сортов материала, служат эмблемой стихий, причем виссон, очевидно, напоминает землю, которая родит лен, пурпур – море, окрашивающееся в пурпуровый цвет кровью рыб, фиолетовый гиацинт – лазоревый воздух, а багряный цвет служит символом огня» (*Иудейские древности,* III.183). Скиния в целом представ-

---

[8] Пер. Я. Л. Чертка в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона* (Москва: Альфа-Книга, 2011), 1115.

ляла образ вселенной в ее различных аспектах: «все это устройство должно напоминать и служить отражением всего мироздания» (*Иудейские древности,* III. 180).[9]

Филон Александрийский также упоминает этот символизм храма: «Высочайший и в самом истинном смысле святой храм Бога, мы полагаем, – это вся вселенная, в которой святилище представлено самой священной частью всего существующего мира, а именно небом, ибо посвященные ему по обету украшения – это звезды, ибо священники в нем – это ангелы» (*Об особых законах,* 1.66). В другом своем сочинении тот же автор сообщает, что материал, из которого соткана завеса, представляет сотворенный мир:

> То, о чем здесь говорится, состоит в искусном соединении различных материалов, сотканных вместе, в количестве четырех веществ, символизирующих четыре элемента: землю, воду, воздух и огонь, из которых созданы вещи, пребывающие в подлунном мире, в то время как небесная сфера [создана] из особого вещества, из превосходнейших вещей, сведенных воедино ... И, таким образом, он счел справедливым то обстоятельство, что божественный храм Создателя всех вещей должен быть построен из тех вещей, из которых сотворен мир, и в таком же их количестве, [так как] он представляет собой всеобщий храм, [существовавший] до того, как был построен святой храм. (*Вопросы и ответы на книгу Исхода,* II.85)[10]

Это прославленное Вавилонское произведение текстильного искусства выставляется далеко не в таком выгодном свете в Откровении Иоанна Богослова 17, где оно оказывается нарядом великой блудницы. По мнению многих людей, Второй Храм был нечистым местом, не в последнюю очередь из-за его порочных священников. Первые христиане подвергались жестоким преследованиям в Иерусалиме, и они интерпретировали древние описания Иерусалима как представления о великой блуднице в том смысле, что Господь должен наказать этот город (имея в виду, к примеру, такие тексты как рассказ о великой блуднице Оголиве в Иез. 23 или описание нового храма как постели великой блудницы в Иса. 57:7сл.,. Подобно всем осталь-

---

[9] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 101–107.

[10] R. Marcus, *Philo*, *Questions and Answers on Exodus* (LCL; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953), 135.

ным пророчествам, это прорицание из текста Откр. 17 было переосмыслено как относящееся к наказанию Рима, однако изначально оно почти наверняка относилось к Иерусалиму. Жена была «облечена в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом» (Откр. 17:4); она упоена была кровью святых и свидетелей Иисусовых (Откр. 17:6). Она восседала на многих водах, представлявших племена и языки земли (Откр. 17:15), совершенно так же, как это было представлено в древних описаниях Господа, попирающего своих врагов, и так же, как это можно обнаружить в датирующемся почти тем же периодом видении человека, выходящего из моря (4 Езра 13:5), где история об устрашающей бездне старого творения была переосмыслена как относящаяся к народам, угрожавшим людям Божьим. Все подробности текста Откр. 17 обстоятельно разъяснены, что служит верным признаком переосмысления давно установленной традиции.)

Филон Александрийский посвятил множество своих сочинений обсуждению роли завесы, отделявшей землю от неба, подобно тому как завеса храма разделяла *хейхал* и *девир*; «Ибо в конструкции вселенной небеса – это дворец высшей святости, а земля – это внешнее пространство, несомненное, ценное само по себе, но в случае сравнения ее с эфиром она настолько же хуже, как и тьма по сравнению со светом, ночь с днем, тленное творение с нетленным и смертный человек с Богом» (*О жизни Моисея,* II.194).[11] Завеса отделяла подверженную изменениям часть мира от не подверженной изменениям: «Она служит указанием на подверженные изменению части мира, расположенные в подлунном пространстве и претерпевающие изменения, а также небесную сферу, свободную от преходящих вещей и не подверженную изменениям» (*Вопросы и ответы на книгу Исхода,* II.91).[12]

Предметы обстановки, которые включал в себя *хейхал*, такие как престол и *менора*, представляли небесную сферу и мир чувственно воспринимаемых вещей: «И они размещены на внешней стороне от завесы, так как вещи в потаенном места невидимые и умопостигаемые, в то время как те, которые на-

[11] F. H. Colson and G. H. Whitaker, *Philo* (10 vols.; LCL; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–1964), 6.545.

[12] Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 140.

ходятся на внешней стороне, видимые и постигаемые органами чувств» (*Вопросы и ответы на книгу Исхода,* II.95).[13] Лампада была сделана из золота, так как это был символ чистейшего вещества, а именно небес.

Климент Александрийский обосновывал свои выводы исходя из цветового символизма при объяснении мистического смысла скинии: «Покров же и занавесь были раскрашены в гиацинтовый, пурпурный, багряный и льняной цвета в ознаменование того, что божественное Откровение объемлет всю природу и ее первоэлементы, поскольку из воды происходит пурпурный цвет, из земли – льняной, гиацинтовый же подобен темному воздуху, а багряный – огню» (*Строматы*, V.6).[14] Образ завесы обнаруживается в сочинениях иудейских мистиков. В *Третьей книге Еноха* Метатрон раскрывает Рабби Ишмаэлу тайны великой завесы, растянутой перед Святым. Это произведение посвящено теме восхождения мистика на небеса, так что завеса представлена как бы с другой стороны; это описание картины, которую видели те, кто смотрел на нее с небес, в таком виде, как мы обнаружили это ранее в рассказе Исайи, где Господь представлен восседающим на небесах и созерцающим жителей земли как саранчу. *Третья книга Еноха* – это поздний текст, датирующийся, возможно, V в. н.э., однако он свидетельствует о продолжающемся влиянии мифологии, связанной с храмом. Завеса отделяла этот мир от потустороннего мира; Филон воспринимал это разделение в материальном смысле, объяснив, каким образом завеса служила преградой между видимым и невидимым творением; автор *Третьей книги Еноха* воспринимал его во временном смысле, объяснив, каким способом завеса представляла одновременно всю историю человечества в мире, пребывающую за пределами времени. Все события истории можно было увидеть на завесе, также как и все стихии сотворенного мира. Подобный взгляд на историю извне очень важен для понимания пророческих и апокалиптических текстов (представляющих собой, на самом деле, один и тот же жанр). Взгляд в будущее, дарованный мистикам-созерцателям, был взглядом из вечности, проникновение в реальность, лежа-

---

[13] Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 143.

[14] Перевод Е. В. Афонасина в: Климент Александрийский, *Строматы. Книги 4–5* (СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003), 165.

щую в основе временных измерений. К примеру, Иоанн Богослов видел то, что было «за пределами» и в то же время «после» периода преследования церкви, в который жил он сам (Откр. 4:1). Он был вознесен и помещен перед небесным престолом.

Первосвященник

Ты, который вошел за завесу, облаченный в плоть,
наш великий первосвященник.

У. Чаттертон Дикс

Единственным человеком, которому было дозволено входить в помещение, расположенное за завесой, был первосвященник, и происходило это в День Искупления. В текстах, содержащих описания облачений, говорится о том, что они были сделаны совершенно таким же способом, как и завеса храма, и они также представляли сотворенный мир. Описание их форм и цвета можно найти в тексте Исх. 28: на первосвященнике была надета верхняя риза голубого цвета с украшениями из гранатов, вышитых нитями голубого, пурпурового и червленого цвета вокруг подола, между которыми располагались золотые колокольчики; на ней был ефод из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и из крученого виссона, с вотканным в него золотом, со связывающими нарамниками на обоих его концах, чтобы он был связан на плечах, с двумя камнями оникса, на которых выгравированы имена сынов Израилевых. Поверх него надевался наперсник, в который были вставлены двенадцать драгоценных камней, с вырезанными на них именами двенадцати колен. На его голове был льняной кидар с прикрепленной к нему дощечкой из золота, на которой были вырезаны слова «Святыня Господня».

Символический смысл облачений истолкован как у Иосифа Флавия, так и у Филона Александрийского. Иосиф сообщает следующее:

> Льняной хитон первосвященника также напоминает о земле, фиолетовые нити его – небосклон, причем гранаты вызывают представление о молниях, а звук колокольчиков знаменует раскаты грома. Наплечник также – изображение всей созданной Господом Богом природы, почему, мне кажется, он и сделан из четырех родов материала, причем вотканные в него золотые нити, по моему мнению,

> должны напоминать о всюду проникающем свете. (*Иудейские древности,* III.184)[15]

Филон говорит о том, что состав и смысл облачений были очень сложными:

> То что облачение, по-видимому, служило подобием и образцом мира, отчетливо выявляется из его замысла. В первую очередь это относится к предмету облачения круглой формы, окрашенному равномерно в темно-синий цвет, накидке с подолом, достигающим низа ног, которая таким образом символизирует воздух, так как он в своем естественном состоянии черный и в известном смысле представляет собой одеяние в полный рост, простирающееся от подлунной сферы наверху до самых нижних глубин земли. Во-вторых, поверх этой накидки надевается изделие из ткани в форме таблички на груди, символизирующей небеса. Ибо на плечах размещены два изумруда, камня из вещества исключительной ценности. Каждый из них на каждой из сторон, и оба круглой формы, представляющие полусферы, одна из которых над землей, и другая – под ней. Кроме того, на груди закреплены двенадцать драгоценных камней различных цветов, расположенные в четыре ряда по три камня, так что благодаря их расположению получается форма зодиака. (*Об особых законах,* 1.84–7)[16]

> Таков был образец, по которому создавалось священное облачение, образ вселенной, изделия изумительной красоты, радующие глаз и с глубоким смыслом ... Ибо в них выражено стремление к тому, чтобы первосвященник прежде всего обладал со всей очевидностью надетым на нем образом Вселенной ... Первосвященник иудеев возносит молитвы и благодарности не только от лица всего человеческого рода, но и со стороны природы, земли, воды, воздуха и огня. (*Об особых законах,* 1.96–97)[17]

В *Премудрости Соломона* просто заявляется: «Ибо на его длинном одеянии был изображен весь мир, и слава отцов была запечатлена на четырех рядах камней, и твое величие на диадеме на его голове» (Прем. 18.24). Священник воскурял фимиам на жертвеннике с внешней стороны от завесы и раз в год, на День Искупления, первосвященник вносил фимиам в *девир*. Четыре

---

[15] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 107.

[16] Colson and Whittaker, *Philo*, 7.149–151.

[17] Colson and Whittaker, *Philo*, 7.153–155.

аромата в фимиаме, также как и облачение, символизировали почитание сотворенного мира:

> Эти четыре аромата, из которых состоял фимиам, представляют собой, по моему мнению, символ четырех стихий, из которых весь мир был сотворен в своем совершенном виде... так что хотя в буквальном смысле это смесь, созданная благодаря искусству мастера благовоний, на самом деле она представляет весь мир, созданный божественной Премудростью, приносимый в жертву и поглощаемый жертвенным огнем утром и вечером. (*О том, кто наследует божественное*, 197, 199)[18]

Одеяния первосвященника символизировали мир в то время, когда он совершал обряды в помещении *хейхал*, т.е. на земле, но когда он входил за завесу в Святое Святых, т.е. восходил на небеса, на нем были льняные одежды (Лев. 16.4). Автор Книги Левит не сообщает, почему на нем были другие одежды, но почти наверняка это означало другую роль первосвященника. Весьма маловероятно, чтобы одеяния для совершения служения в *хейхал* были наделены в высшей степени глубоким символическим смыслом, а облачение для *девир* было лишено такого смысла. В *девир* священник более не изображал собой сотворенный мир, а воспринимался одним из представителей небесного мира. Белые льняные одеяния были облачением ангелов, дарованные наделенным особой милостью людям в процессе их восхождения на небеса. Нередко как в тексте Ветхого Завета, так и в более поздних апокалиптических источниках выражение «люди в белом» служило обозначением ангелов, а зачастую и архангелов. Так, Иезекииль видел людей, облаченных в льняные одежды (Иез. 9:2), во время совершения суда над Иерусалимом. Даниил видел человека, облаченного в льняную ткань, явным образом представлявшего ангельскую фигуру, так как лицо его было как вид молнии, а руки и ноги его по виду – как блестящая медь (Дан. 10:5). Енох видел людей в белом, нисходящих с небес (*1 Енох* 87:2); это были архангелы, предназначенные для исполнения суда. Далее Енох увидел семь человек в белом, совершавших суд над падшими ангелами (*1 Енох* 90:21 – 2). Енох сам был облачен в одеяния славы, когда Михаил привел его к престолу Господа: «И сказал Господь Михаилу: “Возьми Еноха,

---

[18] Colson and Whittaker, *Philo*, 4.381–383.

и сними с него земные одежды, и умасти елеем благим, и облачи в ризы славы.” И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим ... Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных» (*2 Енох* 22:8, 10).[19] Енох-человек стал Енохом-ангелом; он был не только облачен в новые одежды, но и помазан елеем, знаком достоинства царя или первосвященника. Иоанн Богослов видел старцев, облаченных в белые одежды, вокруг престола (Откр. 4:4) и великое множество людей в белых одеждах (Откр. 7:9). В *Вознесении Исайи* говорится о том, что пророк был проведен по семи небесам; в этом тексте повсюду ангельский статус обозначается посредством использования метафор одеяния. Сопровождавший Исайю ангел сказал ему: «обретешь ты одежду, которую увидишь ... и будешь тогда равен ты ангелам, что в седьмом небе» (*Возн. Иса*. 8:14–15).[20] «Дозволено святому Исайи подняться сюда, ибо одежда его здесь» (*Возн. Иса*. 9:2).[21] Когда Исайя достиг седьмого неба, он увидел небесные сонмы; «И узрел я там Еноха и всех бывших с ним, избавленных от одежд плотяных, и узрел я их в одеждах их вышних, и были они подобны ангелам, стоящим там в славе великой» (*Возн. Иса*. 9:8–9).[22] Таким способом Исайя и другие достойные люди в древности преображались из человеческих существ в ангельские; они обретали свои небесные одеяния. У Филона Александрийского также можно обнаружить намек на представление о том, что льняная одежда символизирует небесный статус. В его тексте, где говорится о первосвященнике облаченном в белое одеяние в святилище, мы находим следующее высказывание: «... когда он входит в святилище для воскурения фимиама, так как его одежда из тонкой льняной ткани не представляет собой, в отличие от шерсти, изделие, созданное из смертного сотворенного существа» (*Об особых законах,* 1.84).[23] В тексте Ветхого Завета можно найти любопытный эпизод, возможно, имеющий

---

[19] А. М. Навтанович, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (Под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999), 3.214–215.

[20] Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы* (Сост. В. Витковского; СПб.: Пальмира, 2016), 275.

[21] Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*, 276.

[22] Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*, 277.

[23] Colson and Whittaker, *Philo*, 7.149.

отношение к этому обряду перемены одежды первосвященником для совершения служения в святилище. Так, пророку Захарии было даровано видение великого иерея, стоящего перед Господом, и Сатаны, стоящего по правую руку его, для проклятия (Зах. 3:3). Затем с великого иерея сняли запятнанные одежды и облекли его в чистые одежды по повелению Господа. После обряда переодевания ему сообщается, что теперь он должен «ходить между сими стоящими здесь» (Зах. 3:7). Поскольку все события этого видения происходят на небесном дворе, это видение, вероятно, имеет отношение к мотиву доступа адепта к местам пребывания ангелов после того, как священник получал свое одеяние и клялся ходить путями Господа.

Логос Филона

Всемогущий Сын, Воплощенное Слово,
наш Пророк, Священник, Спаситель, Господь.

Э. Купер

Для понимания роли первосвященника нам необходимо было выяснить, какой смысл подразумевался под различными предметами облачения, однако, к сожалению, до нас не дошло ни одного текста, в котором содержалось бы непосредственное обсуждение смысла обязанностей первосвященника. Все, чем мы располагаем, – это многочисленные описания одеяний и ритуалов. Тем не менее, Филон оставил нам своеобразную интерпретацию роли первосвященника, и благодаря его рассуждениям мы можем получить наиболее близкий доступ к восприятию понятия священства того времени. Во всех своих сочинениях Филон преобразовывал иудейские взгляды и верования в нечто доступное для понимания его образованных греческих современников в Александрии. При этом он именно преобразовывал эти религиозные представления, а не изобретал их. Сам он оставался влиятельной фигурой в иудейской общине, чего не случилось бы, если бы ее члены считали его главным еретиком. Вероятно, в своих сочинениях он представлял современную ему иудейскую веру в трансформированном виде. В таком случае нам следует задаться вопросом: Что он трансформировал для своих современников? Он использовал храмовый символизм,

однако вместо рассуждений о небесном и земном храмах он говорил о мире и человеке, о каждом из людей как своего рода храме Божьем. В целях выяснения смысла служения первосвященника в I в. нам придется извлекать сведения из его сочинений именно о храмовом символизме, с которого он начинал свои рассуждения.

Филон рассуждает о небесном первосвященнике, имеющем земного двойника, что вполне согласуется с теми сведениями, которые нам известны относительно символизма храма по другим источникам. Небесный первосвященник Филона назван Логосом, Словом, Богом. Удивительным представляется тот факт, что эта небесная фигура первосвященника была названа *вторым Богом*, выполнявшим роль посредника между Всевышним Богом и его миром. Человек был сотворен по образу этого второго Бога, «Ибо ничто смертное не может быть создано по подобию Всевышнего и Отца Вселенной, а только по подобию *второго Бога, который есть Логос*» (*Вопросы и ответы на книгу Бытия,* II.62).[24] Этот второй Бог был первосвященником во вселенной, «Ибо совершенно очевидно, что существуют два храма Бога: один из них представляет собой этот мир, в котором присутствует также в качестве первосвященника Перворожденный, Божественный Логос, а другой храм — это разумная душа, чей священник — это истинный человек» (*О сновидениях,* 1.215).[25] В данном случае мы обнаруживаем представление о небесном первосвященнике как о Перворожденном сыне Бога, втором Боге. Вероятно, в этом состояло собственное убеждение Филона относительно первосвященника, и это означало, что первосвященник в храме должен был в некотором роде играть роль этого второго Бога. То, что Филон говорит о космическом смысле Логоса, по-видимому, должно быть изначальным смыслом роли первосвященника и той концепции, которую он представлял.

Поскольку истинный первосвященник был небесной фигурой, он изначально проходил сквозь завесу не *по направлению к* присутствию Бога, а *от* него. По мере прохождения сквозь завесу он обретал ее форму и таким образом становился види-

---

[24] R. Marcus, *Philo*, *Questions and Answers on Genesis* (LCL; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953), 150.
[25] Colson and Whittaker, *Philo*, 5.413.

мым, облаченным в четыре элемента сотворенного мира: «Одеяния на этом высшем Логосе того, который есть, – это мир, ибо он наряжается в землю, воздух, воду и огонь и все то, что составлено из них» (*О бегстве и обретении,* 110).[26] Филон сообщает, что первосвященник – это внешний, видимый образ, который «возносит молитвы и приносит жертвы, переданные ему в наследство от наших отцов, а им было заповедано носить вышеупомянутую одежду, представляющую собой образ и копию всего неба, а смысл этого состоит в том, что мир может соединиться с человеком в священных обрядах, а человек – с миром» (*О сновидениях,* 1.215).[27] Первосвященник, таким образом, был вторым Богом в его земном проявлении, восходившим к присутствию Божьему в качестве посредника. В текстах Филона обнаруживаются и другие краткие аллюзии на роль первосвященника; этот автор говорит, что первосвященник был «назначенным судьей и посредником» (*Вопросы и ответы на книгу Исхода,* II.13). Когда он проходил сквозь завесу, он снимал с себя цветные одежды материального мира и облачался в славные одежды ангелов, главой которых он представлялся. «Своему Логосу, своему архангелу Отец вселенной даровал особую привилегию стоять на границе и отделять творение от творца. Тот же самый Логос и ходатайствует вместе с бессмертными как проситель за страдающих смертных существ и одновременно выступает в роли посла правителя, сообщающего вести его подчиненным» (*О том, кто наследует божественное,* 205).[28] Этот Логос представлял собой царскую фигуру, «того, кто одновременно служит первосвященником и царем» (*О бегстве и обретении,* 118).[29] Он принял на себя человеческий облик как «Божий Человек, Вечный Логос» (*О смешении языков,* 41).[30] Наконец, Филон представляет Логоса как исполнителя воли Бога на земле: он ведет свою благословенную паству в соответствии с правом и законом, поставив над ней своего Истинного Логоса и Перворожденного Сына, который примет на себя обязанностью по управлению миром и людьми как некий наместник

---

[26] Colson and Whittaker, *Philo*, 5.69.

[27] Colson and Whittaker, *Philo*, 5.413.

[28] Colson and Whittaker, *Philo*, 4.385.

[29] Colson and Whittaker, *Philo*, 5.75.

[30] Colson and Whittaker, *Philo*, 4.33.

великого царя; ибо сказано в известном тексте: Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на пути» (*О сельском хозяйстве,* 51).[31] Логос-первосвященник был Ангелом Господним, и он носил имя Господа у себя на лбу, подобно тем избранным, которым определено пережить суд (Иез. 9:4; Откр. 7:3; 14:1) и войти в присутствие Бога. Филон сообщает о том, что на кидаре первосвященника была закреплена золотая дощечка, но на ней не были вырезаны слова «Святыня Господня», как об этом говорится в тексте Исх. 28:36, а были только четыре буквы священного имени: «четыре выгравированные буквы, показывающие имя, которое только те, чьи уши и языки чисты, могут слышать и произносить в святом месте, и ни один другой человек не может этого сделать ни в каком ином месте. Это имя состоит из четырех букв» (*О жизни Моисея,* 11.114).[32] Иначе говоря, первосвященник носил на своей голове имя Яхве. В *Письме Аристея* также говорится следующее: «На голове [Елеазар] имеет так называемый кидар, а на нем бесподобная митра, т.е. святая диадема, на которой над бровями священным шрифтом, на золотом листке было вырезано имя Божие, полное славы» (*Письмо Аристея* 98).[33]

Во всех этих характерных признаках Логоса в качестве первосвященника можно узнать древние царские титулы; первосвященник Филона, по-видимому, унаследовал древнюю роль помазанного царя, так что образ этого Логоса с наибольшей степенью вероятности можно интерпретировать как напоминание о небесном образце, на котором основывалась идея монархии. Архангельский Логос был ангелом-хранителем Израиля, пребывавшем в саду Эдема, и его святилище было в небесном храме. Однако в сочинениях Филона мы обнаруживаем еще один аспект этой концепции; ангел становился видимым, когда он проходил сквозь завесу и появлялся в храме. Завеса выполняла функцию откровения. Такой аспект не был совершенно непредвиденным; пророк Амос видел Господа, стоящего над жертвенником (Ам. 9:1); Малахия пророчествовал о том, что Ангел завета придет в храм (Мал. 3:1); Захария видел Ангела Го-

---

31 Colson and Whittaker, *Philo*, 3.135.

32 Colson and Whittaker, *Philo*, 6.503–505.

33 В.Ф. Иваницкий, *Письмо Аристея к Филократу*. (Киев: Петр Барский, 1916), 70.

сподня, стоящего по правую сторону жертвенника в храме, т.е. напротив завесы (Лк. 1.11). Все сведения, изложенные Филоном, ни в коей мере не противоречат тому, что предполагается в других иудейских сочинениях. Его дополнительная информация состоит в представлении о том, что первосвященник «был» в некотором роде великим архангельским посредником. В рукописях Мертвого Моря нередко говорится о священниках как об ангелах; этот факт не объясняется, а просто принимается как данность. Так, в *Благословении сынов Цадока, священника*, мы обнаруживаем следующие слова: «Да будешь ты Ангелом Присутствия в Жилище Святости к славе Бога [Саваофа] ... Да будешь ты присутствовать на службе в Храме Царства и выносить приговор о судьбе вместе с Ангелами Присутствия» (1 QSb IV).[34] В *Песнях субботнего жертвоприношения* также обнаруживается образ ангельских священников: «быть для него священниками [внутреннего Храма в его царском святилище], служителями Присутствия в его самых потаенных славных покоях Храма» (4Q 400);[35] «верховные Князья [чудного] священ[ства] ... семь священ[ств] в чудном святилище для семи советов святости» (4Q 403).[36]

Эти тексты имеют слишком фрагментарный характер, чтобы на их основе делать какие-либо выводы, однако то, что от них осталось, вполне согласуется с картиной, представленной нам Филоном. Ни в одном из текстов рукописей Кумрана не обнаруживается описаний подобного рода первосвященника, однако если священники «были» ангелами святилища, не будет нелогичным предположение о том, что главный священник должен быть главным ангелом, в точном соответствии с теми сведениями, которые нам предоставляет Филон, и этот главный ангел обретал видимую форму при прохождении сквозь храмовую завесу, облачаясь в основные элементы материального мира.

---

[34] G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (4th ed.; London: Penguin, 1995), 270.

[35] Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 255.

[36] Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 258.

Ранние христианские тексты

Взирай на Божество, облеченное в плоть!
Приветствуй воплощенного Бога!

Ч. Уесли

Образ храмовой завесы использовался христианами с самых ранних времен для выражения смысла Воплощения. Более того, они использовали образ не только завесы, но также и одеяний первосвященника, символизировавшего второе божество, облаченное в материальный мир завесы. Первые христиане хорошо осознавали неразрывную связь этих двух понятий. Самое раннее упоминание о завесе в христианских текстах содержится в Послании к Евреям, где завеса представляет плоть Иисуса, а Иисус в качестве первосвященника вносит свою собственную кровь в святилище за завесой (Евр. 10:19 – 21). В Евангелиях сообщается о том, что завеса была разорвана надвое в момент смерти Христа, что служит убедительной иллюстрацией тождества плоти и завесы (Мф. 27:51; Мк. 15:38; Лк. 23:45).

Мелитон Сардийский, сочинявший свои произведения в период 170 – 80 гг. н.э., написал проповедь на Пасху. Под словом Пасха может подразумеваться как еврейская Пасха, так и христианский праздник последнего дня Страстной седмицы, заменивший еврейский праздник, но сохранивший множество его тем и символических образов. Повествуя о том моменте, когда была разорвана храмовая завеса одновременно с распятием Христа, Мелитон сообщает: «Ибо когда народ не трепетал, затрепетала земля. Когда народ не боялся, убоялись небеса. Когда народ не разрывался (от скорби), ангел разрывался. Когда народ не плакал, “возгремел с неба Господь, и Всевышний подал голос”»[37] (*О Пасхе,* 98). Завеса храма – это одеяние ангела. Мелитон говорит об ангеле, как будто его слушатели должны были знать, о каком ангеле идет речь. Вероятно, имеется в виду ангел, присутствовавший в храме. Во фрагменте из его сочинения, сохранившемся только в переводе на грузинский язык, он таким образом представляет событие распятия: «Звезды скрыли свой свет, солнце потемнело, поверженные ужасом ангелы по-

---

[37] Иларион (Алфеев), *Мелитон Сардийский. О Пасхе* (М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998), 26.

кинули храм, и серафимы громко вскрикнули, [завеса] разорвалась, и тени наполнили землю» (*Новые фрагменты* II, 101 – 6). Эти образы напоминают описание Иосифом Флавием ангелов, покидающих храм накануне его разрушения римлянами, а также еще одну версию этого предания, представленную в христианском добавлении в Завещаниям двенадцати патриархов: «И раздерется завеса в храме, и перейдет дух Божий к народам, словно огонь прольется» (*Завещание Вениамина* 9.3).[38]

Климент Александрийский, создававший свои сочинения в конце II в. н.э., знал о том, что одеяния священника и завеса были символами Воплощения. Эти образы, говорил он в своих *Строматах*, используются в особенности ради тех людей, которым сложно преодолеть оковы мира, воспринимаемого пятью чувствами: «но Бог непостижим слухом или каким иным чувственным образом. Именно поэтому Сына называют ликом Отца, поскольку, воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос открыл сущность Отца... Длинная одежда архиерея являлась символом чувственного космоса».

> Только те, кто носил на себе священное имя, могли войти в святилище за завесу. Каждый предмет облачения первосвященника представлял один из аспектов служения Иисуса; триста шестьдесят колокольчиков на одеянии священника символизировали дни, приятные для Господа, золотая митра была признаком княжеской власти, табличка на груди, посредством которой совершались прорицания, обозначала Слово в качестве пророка и судьи и т.д. «Обряд священнического облачения сам есть пророчество Боговоплощения, знак Его пришествия в видимый мир. Первосвященник сначала снимает свои священные одежды ... осуществляет омовение, а затем облачается в новое одеяние, приличное для вхождения в Святая Святых, и только после этого сходит в святилище». Льняная одежда – это «сверкающий наряд славы», а тот, на ком она одета, «сможет «лицом к лицу» насытить себя полным созерцанием». «Иными словами, Господь, нисходя в чувственный мир, снял одни и надел другие одежды. Подобно Ему, верящие в Него снимают одни и надевают другие, священные, как говорил апостол, одежды».[39]

Иустин Мученик знал о другом предании. В своем *Диалоге с*

[38] Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*, 164.

[39] *Строматы* V.6. Перевод Е. В. Афонасина в: Климент Александрийский, *Строматы. Книги 4–5*, 165–169.

Трифоном Иудеем он говорит о том, что двенадцать колокольчиков были символами «двенадцати апостолов, которые были укреплены силою вечного Священника Христа».[40] При изложении Иринеем Лионским смысла Воплощения в своем *Доказательстве апостольской проповеди* этот автор использовал выражения, которые, возможно, были заимствованы из того же символического контекста:

> Он соединил людей с Богом и установил мир и согласие между человеком и Богом; ибо не в наших силах было иным образом сделаться причастниками нетления, если бы Он не пришел к нам. Ибо пока нетление было невидимо и не явилось, оно нисколько не было полезно нам; теперь же оно сделалось видимым, чтобы мы во всех отношениях могли получить участие в нетлении.[41]

Он также рассуждал об образе тени: «а под тенью он разумеет Его тело. Ибо как тень происходит от тела, так и тело Христа происходило от Его Духа».[42] Ириней разрабатывал символический смысл понятия тени и другими способами, но при этом важно подчеркнуть тот факт, что в его понимании тень Духа становится видимым телом, и это означает, что он использовал традиционную метафору для описания пришествия сквозь завесу второго Бога.

Св. Ефрем Сирин, творчество которого датируется серединой IV в. н.э., также использовал символизм завесы и одеяний для выражения смысла Воплощения:

> Перворожденный был облачен в тело; это была завеса его славы. Бессмертный Жених воссияет в своем одеянии. Гости в их одеяниях примут одеяния от него; [их] тела, их облачения воссияют. (*Нисибийские песнопения*, 43).

В одном из своих *Песнопений на Рождество* Ефрем говорит: «Благословен Тот, Кто сделал наше Тело скинией для Его не-

---

[40] *Диалог с Трифоном Иудеем,* 42. Перевод П. Преображенского в: Св. Иустин, философ и мученик, *Сочинения* (Москва: «Молодая гвардия», 1995; репринт издания 1892 г.), 198.

[41] *Доказательство,* 31. Перевод Н. Сагарда в: Св. Ириней Лионский, *Творения* (Москва: «Молодая гвардия», 1996; репринт издания 1900 г.), 584.

[42] *Доказательство,* 71. Перевод Н. Сагарда в: Св. Ириней Лионский, *Творения*, 604.

видимой Природы ... Будь благословен Тот, Кто обитал во чреве и сотворил там совершенный Храм, чтобы Он мог пребывать в нем, Престол, чтобы он мог восседать на нем, облачение, чтобы Он мог быть наряжен в него» (*Песнопение* 11). В своих *Песнопениях о рае* Ефрем рассуждает о завесе в другом смысле. Он сравнивает грех Адама с грехом царя Озии, который вошел в храм, чтобы воскурять фимиам, несмотря на протесты священников (2 Пар. 26:16 – 21), и был поражен проказой. Ефрем сравнил завесу, за которую Озия не должен был входить, с деревом, от плодов которого не должен был вкушать Адам. Как завеса, так и дерево отделяли высший мир от нижнего (*Песнопение* 3.14). Совершенно ясно, что он имел в виду: плод от дерева давал человеку знание, так что он становился подобным одному из божественных существ (*элохим*) (Быт. 3.22), а видение за завесой также преображало мистика-созерцателя, однако в каждом случае те, кто совершал подобные деяния незаконно, карались смертью. Ефрем, вероятно, знал о том, что Святое Святых было местом, где можно было обрести преображающее видение, благодаря которому человеческое существо могло превратиться в божественное, иначе он не сравнивал бы эти два образа-символа.

Самое раннее упоминание о *Книге Иакова* обнаруживается у Оригена в начале III в. н.э., и в этом тексте, по-видимому, отражены самые ранние сведения о детстве Иисуса. В одной из историй из этого сочинения говорится о том, что Мария, мать святого ребенка, была занята прядением новой храмовой завесы в тот момент, когда она понесла ребенка в своем чреве.

> Тогда было совещание у жрецов, которые сказали: сделаем завесу для храма Господня ... И ввели девиц в храм Господен. И сказал первосвященник: бросьте жребий, что кому прясть золото, и амиант, и лен, и шелк и гиацинт, и багрянец и настоящий пурпур. И выпали Марии настоящий пурпур и багрянец, и, взяв их, она вернулась в свой дом.[43]

Пока она была занята работой, пришел Гавриил и сказал ей, что ей предстоит произвести на свет ребенка. Она продолжала

---

[43] *История Иакова о рождении Марии,* X. Перевод И. Свенцицкой в: И. Свенцицкая, *Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии* (М.: Присцельс, 1996), 153.

работу, а затем вернула пурпуровую и багряную шерсть священникам в храме.

Завеса храма, таким образом, служит обозначением откровения, также как и сокрытия. Божественная сущность становится видимой, будучи закрытой завесой материального мира. Этот смысл предполагается в самом раннем библейском тексте: «И устроят они мне святилище, *чтобы я был виден посреди их*» (Исх. 25.8, перевод из греческой версии). Именно этот текст из греческой версии вдохновил Оригена на такое толкование смысла скинии: «Следовательно, Бог желает, чтобы мы создали святилище для него. Ибо он обещает, что, в случае, если мы построим святилище для него, *мы сможем увидеть его*» (*Проповедь на Книгу Исход,* IX).

За завесой

... до тех пор, когда перед престолом моего Отца
Я узнаю, подобно тому как и я узнан.

Дж. Э. Лисон

За завесой был мир вне времени и, таким образом, святилище было местом, где даровались видения от вечности и о вечности. То, что было вечным, было сокрыто; древнееврейские слова, обозначающие понятия «вечности» и «скрытости», имеют один и тот же корень *ʻlm*. Иногда это бывают видения о суде, иногда они представляют собой панорамные виды истории. В описаниях видений, дарованных в святилище, в поздних текстах нередко содержатся сведения о том, как мистик созерцает с небесных высот весь сотворенный мир, простирающийся перед ним одновременно и во времени, и в пространстве.

Самый яркий пример такой традиции обнаруживается в *Третьей книге Еноха*, позднем тексте, который, однако, несомненно вобрал в себя множество древних представлений. В нем говорится о том, что Рабби Ишмаэл был вознесен на небеса великим ангелом Метатроном, который прежде сам был человеческим существом – патриархом Енохом. Этот Рабби сообщает о своих видениях и откровениях, в том числе о том, как он созерцал небесную завесу: «Рабби Ишмаэл сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавесь Вездесущего,

которая распростерта пред Святым, будь Он Благословен, (и) на которой начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения» (*3 Енох* 45:1).[44] Затем в тексте следует долгое описание истории Израиля с древнейших времен до прихода Мессии: «Все остальные предводители каждого поколения и каждое деяние каждого поколения, (имеющее место) как в Израиле, так и среди язычников, как уже свершившееся, так и то, которое будет совершено, – все поколения до Конца начертаны на Занавеси Вездесущего» (*3 Енох* 45:6).[45] Завеса преодолевала все временные и пространственные ограничения являя всю историю сотворенного мира, как она была видна с точки зрения божественного престола. Те, кому было дано пройти за завесу, проходили за пределы, положенные тем самым миром, который она символизировала. После рассказа об Иисусе в качестве первосвященника, который облачился в плоть и затем вернулся на небеса, автор Послания к Евреям приходит к выводу о том, что Иисус был частью того мира за завесой: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Множество пророческих видений в Ветхом Завете, возможно, следует воспринимать в такого рода контексте; пророки заявляли об особом проникновении в пути Господа: «Ибо Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам» (Книга пророка Амоса 3:7).

Самое раннее явное описание панорамного обзора истории с высоты небесного святилища содержится в *Первой книге Еноха*. Енох рассказывает о том, как три архангела взяли его за руку и «подняли меня прочь от рода земли, и вознесли меня на высокое место, и показали мне башню, высоко стоящую над землей, и все холмы были ниже ее. И сказали мне: “оставайся здесь, чтобы видеть все, что произойдет...”» (*1 Енох* 87:3–4).[46] Башня была традиционным символом, обозначавшим святилище. Самое раннее свидетельство о представлении о башне как месте,

---

[44] И. Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции* (СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2007), 243.

[45] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции*, 245–246.

[46] Перевод А. В. Смирнова в: И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха* (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), 359.

в котором пророку даруется видение, обнаруживается в Книге пророка Аввакума:

> На стражу мою стал я и, стоя на башне, наблюдал, чтобы узнать, что скажет Он во мне, и что мне отвечать по жалобе моей? И отвечал мне Господь и сказал: запиши видение и начертай ясно на скрижалях, чтобы читающий легко мог прочитать. Ибо видение относится еще к определенному времени и говорит о конце и не обманет; и хотя бы и замедлило, жди его, ибо непременно сбудется, не отменится. (Авв. 2:1 – 3)

Для автора Псалма башня служила образом святилища, хотя в данном тексте нет никаких указаний на дарование видений:

> Возведи меня на скалу, для меня недосягаемую; ибо Ты
> прибежище мое, Ты крепкая защита от врага.
> Да живу я вечно в жилище Твоем, и покоюсь под кровом
> крыл Твоих. (Пс. 60:3 – 5)

В *Первой книге Еноха* говорится о том, что пастыри, вернувшиеся из плена, построили высокую башню и положили хлеб на стол перед башней (*1 Енох* 89.73). Этот хлеб, вероятно, обозначает хлебы предложения, которые возлагались в помещении перед святилищем. Из текста *Вознесения Моисея* мы узнаем следующие сведения: «Тогда Бог небесный явит ковчег свой и башню святилища своего» (*Возн. Моис*. 2:4).[47] В Притче о винограднике из Книги пророка Исайи (Иса. 5:1 – 7) говорится о том, что виноградник Господа Саваофа был домом Израиля; в толковании этого текста, приписанном авторству Рабби Йоси, жившего в начале II в. н.э., содержится такое добавление: «И он построил башню посреди него ... это святилище» (*т. Сукка,* 3.15). В сочинении под названием *Пастырь Ерма* Церковь представлена в виде большой башни, однако этот образ очевидно был заимствован из ранних интерпретаций символизма храма. Эта башня построена из людей – живых камней, о которых говорится в Первом послании Петра 2:5, на воде (*Притча* 3.ii.4), и в то же время на большой скале (*Притча* 9.iii.l). Человек, облеченный в славу, который, как нам сообщается, был Сыном Божьим, – это Господь башни (*Притча* 9.vii.l), а также скала,

[47] Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*, 204.

на которой она построена (*Притча* 9.xii.l). Никто не мог войти в башню, названную также царством Божьим, не получив прежде имени от Сына Божьего (*Притча* 9.xii.8). Эта башня – святилище храма, с большой скалой под ним, первоначальными водами вокруг него и именем Божьим, начертанным на всех, кто мог в него войти.

Именно с такой башни Енох созерцал свое видение; он был вознесен архангелами и увидел всю историю Израиля в виде притчи о животных, от времени появления сада Эдема до времен Последнего Суда. Видения Иисуса, дарованные ему во время искушений, очень похожи по форме на видения Еноха; «И возвед Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени ... И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма» (Лк. 4:5, 9). Похожее панорамное видение обнаруживается и в *Откровении Авраама*. Там, во время жертвоприношения ради утверждения завета (Быт. 15) Аврам был вознесен ангелом Иаоилом и приведен к божественному престолу, где он увидел небесных существ и услышал их пение. Вечный Всемогущий затем сообщает ему следующее:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе – творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. И там была земля и плоды ее, и движущиеся существа ее, и одушевленные существа ее ... Я видел там море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его. (*Отк. Авр.* 21:1 – 5)[48]

Авраам таким образом видит всю историю Израиля до времени пришествия Мессии...

---

[48] А. Кулик, «Откровение Авраама», *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002), 246–247.

Андрей Орлов

Храм творения в *Откровении Авраама*[1]

... Внизу на левой стороне во всех этих реках плавает чудовище. Оно приплывает в своей крепкой чешуе, прочной как железо, и приходит оно туда, чтобы отвести воду и осквернить место. Всякий свет меркнет перед ним; его рот и его язык пылают огнем; его язык остер подобно мощному мечу, пока оно не доберется до входа в святилище в морских глубинах, и тогда оно оскверняет святилище, и свет меркнет, и высший свет исчезает из моря.

Зогар I.52a

Подобно тому как орех спрятан в скорлупе, защищающей его ядро, также обстоит дело и со всем священным: священное находится внутри, тогда как Другая Сторона окружает его извне.

Зогар II.233b

Введение

В 18-й главе *Откровения Авраама* вошедшему в небесный тронный зал Аврааму открывается видение всего сотворенного мира и всей человеческой истории от ее начала до конца. Большую часть рассматриваемого нами псевдоэпиграфического источ-

[1] Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: A. Orlov, “The Cosmological Temple in the *Apocalypse of Abraham*,” in: A. Orlov, *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism* (Albany: SUNY, 2015) 37–54.

ника (главы 19–30) составляет описание этого грандиозного видения, основное содержание которого – история человечества, от грехопадения Адама и Евы до появления эсхатологических мессианских персонажей, причем начало этого видения посвящено рассмотрению устройства вселенной. Так, в космологических откровениях, описанных в 19-й и 21-й главах, патриарх созерцает сложную архитектурную конструкцию небес, а также обретает знание о структуре и свойствах нижних частей мира – земли и подземного царства. В самом низу Авраам видит Левиафана, охарактеризованного в данном псевдоэпиграфе как основание мира.

Некоторые аспекты этих космологических образов уже рассматривались в ряде предыдущих исследований, однако без учета культовых традиций. Между тем, очевидно, что в некоторых аспектах описания этого видения, таких как образ Эдемского Сада и некоторых других, отчетливо прослеживаются мотивы храма и священнического служения. Подобного рода культовая перспектива, возможно, также распространяется на понимание автором *Откровения Авраама* сотворенного мира в целом. В такого рода мировосприятии вся вселенная представляется как храм, и в нем небо, земля и подземное царство соответствуют различным частям этого макрокосмического святилища. В этом исследовании мы попытаемся детально изучить космологическое откровение, содержащееся в тексте *Откр. Ав.* 19–21, и его связь с иудейскими священническими традициями.

Воды священного двора[2]

Видение Авраама начинается с первых строк 19-й главы, где говорится о том, что патриарх получил приказание из боже-

[2] О соответствии храма и сотворенного мира см.: M. Barker, *Creation: A Biblical Vision for the Environment* (London: T&T Clark, 2010) 42–49; Beale, *The Temple and the Church's Mission*; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem: Magnes, 1989) 122–23; B. Janowski, "Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie," in: *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (eds. O. Keel and E. Zenger; QD, 191; Freiburg: Herder, 2002) 24–68; idem, "Der Tempel als Kosmos – Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels," in: *Egypt – Temple of the Whole World – Ägypten – Tempel*

ственного огня посмотреть вниз на то, что находилось у него под ногами и выяснить, чем наполнены нижние небеса. В соответствии с указаниями, произнесенным Божьим гласом, «уровни» мира, находящиеся под ногами патриарха, раскрываются, чтобы он мог узреть под ними небеса.[3] На некоторых из нижних небес размещаются сонмы ангелов, а в самом низу неба Авраам видит звезды и «послушные им земные стихии».

Видение, тем не менее, не ограничивается небесными реалиями. После созерцания Авраамом различных уровней небес и существ, их наполняющих, он получает еще одно Божье повеление: на этот раз Авраам должен «познать творение». Исполняя Божье повеление, он вновь смотрит вниз себе под ноги на расстилающееся под ним видение и созерцает то, что в тексте названо «подобием неба»,[4] более низкие уровни мироздания, в том числе землю и подземное царство:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе – творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что

---

der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann (ed. S. Meyer; Leiden: Brill, 2003) 163–186; M. Metzger, "Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, 'der Nahrung gibt allem Fleisch,'" in: *Zion – Ort der Begegnung. FS L. Klein* (ed. F. Hahn; BBB, 90; Bodenheim, 1993) 503–529; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO, 74; Freiburg: Universitatsverlag; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) 47–122; J. Strange "The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography in Solomon's Temple," *PEQ* 117 (1985) 35–40; J. van Seters, "Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography," *CBQ* 59 (1997) 45–57; H. Weippert, "Die Kesselwagen Salomos," *ZDPV* 108 (1992) 8–41; W. Zwickel, *Der salomonische Tempel* (Kulturgeschichte der antiken Welt, 83; Mainz: Von Zabern, 1999); H. Weippert, "Die Kesselwagen Salomos," *ZDPV* 108 (1992) 8–41.

[3] *Отк. Авр.* 19:1–4: «И я услышал голос из огня, говорящий: "Авраам, Авраам!" И я сказал: "Вот я!" И он сказал: "Посмотри на небеса, что под твердью, на которую ты приведен, и уразумей, что ни на одном из небес нет никого, кроме того, кого ты искал и кто возлюбил тебя." И пока он говорил, раскрылись подо мной небеса». Кулик, «Откровение Авраама», 246.

[4] *Откр. Авр* 21:1–2: «И он сказал мне: "Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе – творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему." И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем». Кулик, «Откровение Авраама», 246.

> под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. И там была земля и плоды ее, и движущиеся существа ее, и одушевленные существа ее, и множество людей ее, и неправедность одушевленных существ ее, и их оправдания, и начинания дел их; и бездна, и муки ее, и пропасти ее, и гибель в них. Я видел там море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него. Я видел там реки и высоты их, и круги их. И я видел там сад Эдем и плоды его, источник и реку, исходящую из него, и его растительность, и праведников. И я видел в нем пищу их и покой.[5]

Некоторые характерные черты этого описания, такие как образ Левиафана в качестве основания мира, указывают на то, что это видение представляет собой не просто раскрывающуюся перед патриархом «историю», подобно другим видениям, описанным в последующих главах рассматриваемого псевдоэпиграфа, а своеобразное космологическое откровение, целью которого служит Божье намерение поведать патриарху о строении всей вселенной. Несколько образов из этого видения тесно связаны с храмовым культом, что указывает на возможное восприятие его автором всего творения как образа мирового храма, так что это видение представляет собой не просто описание устройства вселенной. Священная конструкция мироустройства отражает трехчастную структуру земного храма, где небеса представляются как Святое Святых, земля соответствует святилищу, а подземное царство (представленное морем) соответствует храмовому двору. Подобного рода концепция мирового храма, в которой мироустройство связано с храмовым культом, восходит к древним представлениям о мире, отраженным в мифологии народов Месопотамии[6] и Египта.[7] В иудейских религиозных текстах соответствующие мотивы часто ассоциируются с образами, связанными с началом сотворения мира: так, Эдемский Сад воспринимается как небесное Святое

---

5 Кулик, «Откровение Авраама», 246–247.

6 Janowski, "Der Tempel als Kosmos – Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels," 165–175.

7 Janowski, "Der Tempel als Kosmos – Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels," 175–184.

Святых,[8] в котором первый человек совершал служение в качестве первосвященника.[9]

Исследователи отмечали, что концепция мирового храма различима уже в некоторых библейских текстах, таких как описание эсхатологического святилища в Книге пророка Иезекииля, где удивительным образом сопоставлены образы миро-

---

8 См. *Книгу Юбилеев* 8:19: «Он знал, что Эдемский Сад – это Святое Святых и жилище Господа». VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.53. О традиции восприятия сада как святилища Жак ван Рюитен отметил, что в *Книге Юбилеев* «Эдемский Сад воспринимается как храм, или, вернее, его тыльная часть, где расположен ковчег завета с Господом, которую также часто называют “Святое Святых”». J. van Ruiten, “Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4–3:24 in the Book of Jubilees,” in: *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (ed. G. P. Luttikhuizen; TBN, 2; Leiden: Brill, 1999) 76.

9 Восприятие Эдема как храма предполагает роль первого человека как служителя храма. Ван Рюитен высказывает предположение о том, что в *Книге Юбилеев* Адам выступает в роли только что сотворенного священника, возжигающего елей у входа в Эдемский Сад. Этот исследователь привлекает внимание к соответствию между этим библейским образом и обрядом, описанным в Книге Исхода: «В скинии собрания вне завесы, которая перед ковчегом откровения, будет зажигать елей Аарон и сыновья его». Ван Рюитен также отмечает, что прикрытие наготы – необходимое условие для совершения служения, так как священникам прямо приказано прикрывать их наготу. Автор *Книги Юбилеев* также особо подчеркивает мотив прикрытия наготы. Van Ruiten, “Eden and the Temple,” 77–78. О священнических мотивах, связанных с Эдемским Садом, см. также: J. R. Davila, “The Hodayot Hymnist and the Four Who Entered Paradise,” *Revue de Qumran* 17/65–68 (1996): 457–78; F. García Martínez, “Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls,” in: *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (ed. G. Luttikhuizen; TBN, 2; Leiden: Brill, 1999), 95–115 at 112–113; E. Noort,”Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible,” in: *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (ed. G. Luttikhuizen; TBN, 2; Leiden: Brill, 1999), 25; D. W. Parry, “Garden of Eden: Prototype Sanctuary,” in: *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (ed. D. W. Parry; Provo: Deseret, 1994), 126–151; J. van Ruiten, “Visions of the Temple in the Book of Jubilees,” in: *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple,* 215–228; G. J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division A: The Period of the Bible* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 19–25 at 21–22; M. Wise, “4QFlorilegium and the Temple of Adam,” *Revue de Qumran* 15/57–58 (1991): 103–132.

здания и рая.[10] Описание эсхатологического храма в пророчестве Иезекииля может существенным образом способствовать распознаванию священнических мотивов в описаниях устройства мира, содержащихся в рассматриваемом нами славянском псевдоэпиграфе. В качестве примера образа, связанного с храмовым культом и играющего одинаково важную роль в пророчестве Иезекииля и в *Откровении Авраама*, может служить образ воды, появившейся в первые дни творения мира.

Авраам говорит о том, что он видит под ногами «море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него... реки и высоты их, и круги их».[11] В данном тексте море обозначает подземный мир; более того, образ воды, возможно, связан с некоторыми аспектами храмового служения.

В иудейской традиции интерпретации образов начала сотворенного мира море часто служит символом мирового храмового двора. В *Бемидбар Рабба* 13:19 говорится о том, что двор располагается вокруг храма подобно тому, как море окружает мир.[12] В *в. Сукка* 51b также белый и голубой мрамор, которым отделан храм, сравнивается с морскими волнами.[13] Священное

---

[10] Бил отмечает что «В 32-й главе Книги Иезекииля Эдем назван первым святилищем, и это служит подтверждением предположения о восприятии Эдема как храма, то есть первого храма, в виде “храма-сада”». Beale, *The Temple and the Church’s Mission*, 80. По мнению некоторых исследователей, храм Соломона был изначально задуман как копия Эдемского Сада, особенно учитывая важную роль деревьев в Соломоновом храме. Об этой теме см.: Beale, *The Temple and the Church’s Mission,* 72; L. E. Stager, “Jerusalem and the Garden of Eden,” in: *Festschrift for F. M. Cross* (Eretz Israel, 26; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999), 183–193; idem, “Jerusalem as Eden,” *BAR* 26 (2000): 36–4.

[11] Кулик, «Откровение Авраама», 246–247.

[12] «Приношение его: одно серебряное блюдо, и т.д. Блюдо служит намеком на двор, окружавший скинию, подобно тому как море окружает мир». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 6.546. О похожей интерпретация в *Мидраше Тадше* см. G. MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature* (2 vols.; Ph.D. diss.; University of Cambridge, 1966), 55.

[13] «Речь идет о храме, построенном Иродом. Из чего он был построен? Рабба ответил, Из желтого и белого мрамора. Некоторые говорят, Из желтого, синего и белого мрамора. Выступавшие ряды камня чередовались с

храмовое пространство, возможно, стало ассоциироваться с морем благодаря символизму бронзового резервуара во дворе Иерусалимского Храма, названного в некоторых текстах «литым из меди морем».[14] Высказывалось предположение о том, что «огромные размеры резервуара... в сочетании с тем фактом, что для этого “моря” не предусматривалось никакого практического применения во времена царствования Соломона, подтверждает предположение о символическом значении этого резервуара».[15] Чаще всего предполагается, что «литое из меди море» символизирует «космические воды», «воду жизни», изливающуюся из Эдемского Сада или «великую бездну» хаоса.[16]

Представляется очевидным, что описание эсхатологического храма в Книге пророка Иезекииля отражает космологическое значение священного двора, так как в ней храм связан с образом живой воды. Авигдор Хуровиц отмечает, что «в храме Иезекииля будущего века есть река, вытекающая из-под его порога (Иез. 47:1) ... Река, увиденная Иезекиилем, возможно, служит заменой резервуара Соломонова храма, который, по всей

уходящими вглубь, чтобы на стенах могла держаться штукатурка. Ирод хотел обложить храм золотом, но мудрецы сказали ему, “Оставь его так, как есть, ведь он напоминает морские волны”». Epstein, *The Babylonian Talmud. Sukkah* 51b.

[14] В 3 Цар. 7:23–25 говорится: «И сделал литое из меди море, – от края его до края его десять локтей, – совсем круглое, вышиною в пять локтей, и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом. Подобия огурцов под краями его окружали его по десяти на локоть, окружали море со всех сторон в два ряда; подобия огурцов были вылиты с ним одним литьем. Оно стояло на двенадцати волах; три глядели к северу, три глядели к западу, три глядели к югу и три глядели к востоку; море лежало на них, и зады их обращены были внутрь под него». См. также 4 Цар. 16:17; 4 Цар. 25:13; 1 Цар. 18:8; 2 Цар. 4:2; Иер. 52:17.

[15] Элизабет Блох-Смит отмечает, что «непомерно огромные размеры двора Соломонова храма, возможно, указывают на то, что эти размеры не предназначались для человеческого восприятия, а относились к сфере божественного». E. Bloch-Smith “‘Who is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” in: *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King* (eds. M. Coogan et al.; Louisville: Westminster, 1994) 19–31 at 21.

[16] Bloch-Smith “‘Who is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” 20. См. также: C. L. Meyers, “Sea, Molten,” in *Anchor Bible Dictionary* (ed. D. N. Freedman; New York: Doubleday, 1992) 5.1061–62.

вероятности, символизировал реки Божьего сада».[17] В Книге пророка Иезекииля 47:1–8 можно найти следующее описание священных вод:

> Потом привел он меня обратно к дверям храма, и вот, из-под порога храма течет вода на восток; ибо храм стоял лицем на восток, и вода текла из-под правого бока храма, по южную сторону жертвенника. И вывел меня северными воротами, и внешним путем обвел меня к внешним воротам, путем обращенным к востоку; и вот, вода течет по правую сторону. Когда тот муж пошел на восток, то в руке держал шнур и отмерил тысячу локтей, и повел меня по воде; воды было по лодыжку. И еще отмерил тысячу, и повел меня по воде; воды было по колено. И еще отмерил тысячу, и повел меня; воды было по поясницу. И еще отмерил тысячу, и уже тут был такой поток, через который я не мог идти, потому что вода была так высока, что надлежало плыть, а переходить нельзя было этот поток. И сказал мне: видел, сын человеческий? И повел меня обратно к берегу этого потока. И когда я пришел назад, и вот, на берегах потока много было дерев по ту и другую сторону. И сказал мне: эта вода течет в восточную сторону земли, сойдет на равнину и войдет в море; и воды его сделаются здоровыми.

В этом тексте образ текущих рек перекликается с космологическим образным строем *Откровения Авраама*, в котором наряду с описанием рек с их кругами присутствует и мотив моря. Как и в грандиозной картине библейского пророческого видения, в славянском псевдоэпиграфе прослеживается знакомство его автора с райским происхождением священных вод, поскольку в нем эдемское древо ассоциируется с «источником и рекой, исходящей из него». В обоих описаниях райские реки представлены как «текущие».[18] Происхождение образа текущих райских рек можно проследить уже в Книге Бытия 2:10,[19] где

---

[17] V. Hurowitz, “Inside Solomon’s Temple,” *Bible Review* 10:2 (1994) 24–36.

[18] *Отк. Авр.* 21:5: «Я видел там реки и высоты их, и круги их»; Иез. 47:1: «из-под порога храма течет вода».

[19] Об этом библейском тексте Венхам сделал замечание, что «краткое упоминание географии сада в Быт. 2:10–14 “Из Эдема выходила река для орошения рая” также указывает на то, что Эдемский Сад во многом связан с архитектурным замыслом будущего храма... В Пс. 45:5 говорится о “речных потоках, веселящих град Божий,” а в Иез. 47 представлена великая река, вытекающая из нового Иерусалимского храма для очищения Мертвого моря». Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” 22.

упоминается река, вытекающая из Эдема для орошения сада.[20] В пророчестве Иезекииля, однако, образ текущих эдемских вод приобретает дополнительный смысл, связанный с символикой храмового служения, причем эта символика не представляет собой уникальную особенность пророчества Иезекииля. Как отметил Грегори Бил,[21] подобная образность райских «рек», связанная с храмовым культом, встречается и в описании Иерусалимского храма в Пс. 35:9–10.[22] Также исследователи обнаруживают[23] подобного рода священнические мотивы сакральных вод в различных иудейских источниках, не вошедших в библейский канон, таких как *Письмо Аристея* 89–91[24] и *Апокриф об Иосифе и Асенет* 2.[25] Знакомство со священнической традицией интерпретации текущих вод прослеживается также в христиан-

---

[20] «Из Эдема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки». О райских реках см. также *2 Енох* 8; 1QH 14 и 16.

[21] Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 72.

[22] «Насыщаются от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напояешь их. Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет».

[23] Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 74.

[24] «Скопление же воды было неисчерпаемо, так как внутри [храма] протекал обильный естественный источник, а под землей кроме него находились удивительные и неописуемые водоемы. И [мне действительно] показывали на пять стадий вокруг основания храма бесчисленные галереи каждого из них [т.е. водоемов], так как потоки в каждой части соединялись друг с другом. Все это на полу и стенах было обложено свинцом, а поверх этого покрыто толстым слоем штукатурки, так что все [сооружение] было сделано прочно. Частые отверстия [для стока воды] в полу не были известны никому, кроме служащих, как будто все множество жертвенной крови очищалось одним движением и мановением. Объясню [тебе], насколько я, по моему убеждению, сам удостоверился [в этом], и устройство водоемов. Меня вывели за город дальше, чем на 4 стадии, и приказали, наклонившись в известном месте [к земле], прислушаться к шуму от встречи вод. Вследствие этого мне, как сказано, ясной стала величина водоемов». В. Ф. Иваницкий, *Письмо Аристея к Филократу* (Киев: Петр Барский, 1916), 67–68.

[25] Похожий образ изливающейся через все пределы воды, окружающей храмовый двор, также присутствует в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 2:17–20: «И был там во дворе, справа, источник, исполненный живой водой...» Исследователи отметили, что «подробное описание сада Асенет, очевидно, перекликается со знаменитым видением храма, явленным Иезекиилю (Иез. 40–48)». G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (Atlanta: Scholars, 1996), 68.

ских текстах. К примеру, в *Откровении Иоанна* 22:1–2 изображается вода жизни, истекающая рекой от Божьего Престола.[26]

Возвращаясь вновь к основополагающему описанию райских вод в Книге пророка Иезекииля, следует отметить, что в тексте Иез. 47:12 образ вод сочетается с другими образами, имеющими важное символическое значение, такими как образ деревьев:

> У потока по берегам его с той и другой стороны будут расти всякие дерева, доставляющие пищу; листья их не будут увядать, а плоды на них не будут истощаться; каждый месяц будут созревать новые, потому что вода для них течет из святилища; плоды их будут употребляемы в пищу, а листья на врачевание.

Это описание напоминает о мотивах, собранных в изучаемом нами славянском псевдоэпиграфе, особенно в том его месте, где эдемское дерево упоминается в соотношении с другими деревьями:

> И я видел там сад Эдем и плоды его, источник и реку, исходящую из него, и его растительность, и праведников. И я видел в нем пищу их и покой .[27]

Невозможно не обратить внимание на длинный ряд удивительных соответствий между образным строем Книги пророка Иезекииля и *Откровения Авраама*. В обоих текстах сочетаются образы текущих рек, эдемских деревьев и плодов этих деревьев, которые будут питать избранных.[28] И в Книге пророка

[26] «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящий от престола Бога и Агнца среди улицы его».

[27] Следует особо отметить мотив покоя, в котором часто ощущаются священнические коннотации. В некоторых исследованиях подчеркивается связь мотива покоя с образным строем храма и служения в нем. Об этой связи см.: Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 60–62; Walton, *Genesis*, 149–155; Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord—The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3," 501–2.

[28] Подобного рода значимое сочетание образов, таких как бурные реки, деревья, а также образов, связанных с раем, присутствует в тексте из *Зогара* II.34a-b, посвященном теме Левиафана: «Этот стих был установлен, но *Бог сотворил морских змеев* – как мы установили: Это Левиафан и его самка. *Танниним, Морские змеи* – с неправильной орфографией, так как Святой, будь Он благословен, убил самку, заготовив ее для праведников,

Иезекииля, и в *Откровении Авраама* образы Эдемского сада, по-видимому, служат указанием на мотив эсхатологического возобновления гармонии сотворенного мира, известной в различных традициях как рай для праведников. Как отмечалось ранее, видение пророка Иезекииля пронизано образами райского сада. Также и в славянском псевдоэпиграфе патриарх видит «тех, кто поступает правильно», возле деревьев в Эдеме. В некоторых ранних иудейских текстах это возобновленное, нетленное, райское состояние сотворенного мира интерпретируется как предвестие эсхатологического храма.[29]

Множество соответствий между Книгой пророка Иезекииля и *Откровением Авраама* заставляет предположить, что описание эсхатологического храма в грандиозном пророческом видении, возможно, в какой-то мере оказало влияние на повествование о сотворении мира в этом апокалипсисе. Более того, мотивы храмового культа, различимые в видении Иезекииля, возможно, присутствуют и в *Откровении Авраама*, особенно если принять во внимание, что этот псевдоэпиграф также содержит указания на традицию священнического служения.[30]

Палаты храма-мира

Обратимся вновь к мотиву священного храмового двора, символизирующего море, сотворенное в первые дни. В иудейской традиции двор мирового храма ассоциировался с морем, тогда как другие помещения храма соответствовали небу и земле. В позднем раввинистическом тексте, авторство которого приписывается Рабби Пинхасу Бен Яиру, говорится, что «Скиния

как было установлено. *Великий морской змей* (Иез. 29:3) – есть девять рек, в которых он распростирается, и одна река, чьи воды спокойны, в которую стекаются благословения вод Сада три раза в год. Когда [они стекаются] два раза, вода благословенна, но в меньшей степени; когда один раз, [вода благословенна] еще меньше. Морской змей приплывает в реку, собирая силу, плавая вдоль, входя в море, поглощая рыб многих видов, обретая власть и возвращаясь в эту реку. Эти реки текут и вздымаются, а по их берегам растут деревья и травы различных видов». Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 4.150–1.

[29] См. на эту тему: Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 78.

[30] Об использовании образного строя видения Иезекииля в *Откровении Авраама* см.: Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham," 1.685.

подобна миру... Святое Святых соответствует высшему небу. Внешняя часть предназначалась для того, чтобы представлять землю, а двор – море».[31] Подобного рода эзотерическая система соответствия мира храму не представляет собой позднее раввинистическое измышление, а восходит своими корнями к древней космологической концепции. Уже Иосиф Флавий в своих *Иудейских древностях* 3.121–123 утверждает, что тройная структура земной скинии отражала трехчастное строение мироздания,[32] где помещения скинии соответствовали небу, земле и морю:

> Разделив внутренность скинии на три части, Моисей поставил в расстоянии десяти локтей от задней стены четыре колонны, сделанные наподобие всех остальных столбов и покоившиеся на таких же основаниях, причем промежуток между этими колоннами был самый незначительный. Помещение за этими колоннами до задней стены представляло Святая Святых, тогда как остальное пространство скинии было открыто доступу священнослужителей. Такое распределение скинии знаменовало собою изображение всего мироздания: третья часть ее, которая отделялась четырьмя колоннами и в которую был запрещен доступ священнослужителям, изображала *небо*, как местопребывание Господа Бога, остальное же пространство в двадцать локтей было открыто для одних священнослужителей наподобие того, как земля и море доступны человеку.[33]

Также и в *Иудейских древностях* 3.180–181 Иосиф упоминает похожую интерпретацию скинии:

> Между тем, кто поразмыслит над устройством скинии, кто внимательно присмотрится к облачению священнослужителя и к принадлежностям нашего богослужения, тот придет к убеждению, что наш законодатель был человеком святым и что нам напрасно приходится выслушивать обвинения в отсутствии религиозности. Дело в том, что всякий, кто без задней мысли и внимательно присмотрится ко всему описанному, найдет, что все это устройство должно напоминать и служить отражением всего мироздания: скиния, имеющая в длину тридцать локтей, разделена на три части; две из них, как место не

---

[31] Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 108–109.

[32] О трехчастной структуре всего сотворенного мира в иудейской традиции см. L. J. Stadelman, *The Hebrew Conception of the World – A Philological and Literary Study* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970), 9.

[33] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 101.

> священное, предназначены для всех священнослужителей и соответствуют земле и морю, которые также доступны всем. Третья же часть посвящена одному Господу Богу, потому что и небо для людей недосягаемо.[34]

Представление о соответствии между храмовым культом и строением мира можно обнаружить также в трудах еще одного великого еврейского интерпретатора Библии, Филона Александрийского, который в сочинении *Об особых законах* 1.66[35] высказал предположение, что священный храм Божий представляет собой образ всего сотворенного мира. Подобного рода представления, согласно которым земной храм служит копией всей вселенной, восходит к библейским текстам. Описание процесса творения мира в Быт. 1–2 служит параллелью к описанию процесса постройки скинии в Исх. 39–40. Моше Вайн-

---

[34] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона,* 107.

[35] В трактате *Об особых законах* 1.66 говорится: «Высший и в самом истинном смысле святой храм Божий, как нам предписано верить, – это вся вселенная, и в ней святилищем служит наиболее священная часть всего, что существует, то есть небо...» Colson and Whitaker, *Philo*, 7.137. В *Зогаре* II.149a можно найти похожую идею: «Сказал Р. Ицхак: Мы знаем, что устройство скинии соответствует устройству неба и земли». Sperling and Simon, *The Zohar*, 4.22. См. также *Зогар* II.231a: «Нижняя скиния была также сделана целиком и полностью по образцу вышней скинии, ведь конструкция скинии во всех ее деталях включала в себя все деяния и свершения вышнего мира и нижнего, благодаря чему и появилась возможность для Шехины присутствовать в этом мире, как в вышних сферах, так и в нижних. Подобным же образом и земной рай был создан по образцу вышнего рая, и в земном рае отражены все возможные формы и образы вышнего. Следовательно, как скиния, так и небо и земля принадлежат к одной тайне». Sperling and Simon, *The Zohar*, 4.289; *Зогар* II.235b: «Нижняя, земная скиния была копией вышней скинии, также как, в свою очередь, вышняя скиния была копией наивысшей скинии. При этом все они включены друг в друга и составляют единое целое, как сказано: “и будет скиния одно целое” (Исх. 26:6). Скиния была воздвигнута Моисеем, причем только было дозволено ее воздвигнуть, как мужу в отношении своей жены. Одновременно с возведением нижней скинии была возведена иная скиния, высшая, на что указывают следующие слова: “поставлена скиния” (Исх. 40:17), поставлена, то есть она была нерукотворной, явилась из высшей сокрытой тайны как результат проявления мистической силы, которой был наделен Моисей, чтобы она могла явить себя в этом свершении». Sperling and Simon, *The Zohar*, 4.303.

филд отмечает, что «Быт. 1:1–2:3 и Исх. 39:1–40:33 отличаются типологической идентичностью. В обоих текстах представлено полное завершение деяний, исполненных по заповедям Бога, их осмотр и одобрение, благословение и освящение, связанное с выполнением соответствующих заповедей. Еще важнее то, что в способе выражения этих идей данные тексты частично совпадают».[36] Ученые зачастую высказывают предположения, что, учитывая эти параллели, земной храм рассматривается как уменьшенная модель вселенной, воспроизводящая структуру творения как места служения Богу.

Вернемся теперь к *Откровению Авраама*, не упуская из виду все эти многозначительные соответствия. Если аспект храмового служения действительно присутствует в космологических описаниях в Библии, тогда в нашем апокалипсисе, возможно, также прослеживается трехчастная структура мира как храма (небо, земля и подземное царство, наполненное водной стихией), так как в видении, описанном в главах 19–21, упоминаются все эти части мира. Более того, местонахождение Авраама на вершине небес, представляющей Святое Святых мирового храма, дает ему уникальную точку зрения, с которой он может заглянуть в другие помещения этого космологического храма. Такое расположение дает дополнительное представление о структуре мирового святилища, в котором просматриваются детали, схожие с земным храмом.

Во многом подобно земному храму, в котором его внутренняя, наиболее сакральная часть была отгорожена от менее священных мест, у мирового храма, по-видимому, тоже существует священная преграда между его Святым Святых, представленным небесными сферами, и менее сакральными частями, такими как земля и море. Такого рода преграда, представленная

---

[36] Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord–The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3," 503. См. также S. E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 67–68; Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 60–61; M. Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin: Schocken, 1936), 39ff; M. Fishbane, *Text and Texture* (New York: Schocken, 1979), 12; P. J. Kearney, "Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25–40," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89.3 (1977): 375–378 at 375; Levenson, *Sinai and Zion*, 143; idem, *Creation and the Persistence of Evil*, 85–86; Walton, *Genesis*, 149; Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story," 19–25.

в нашем псевдоэпиграфе небесной твердью, возможно, служит эквивалентом *Паргоду*, таинственной завесе в небесном Святом Святых, предмету, на котором, согласно некоторым преданиям, отражена вся история человечества от начала до эсхатологического конца. Теперь обратимся к более пристальному рассмотрению образа этой космической завесы.

Завеса мирового храма

Принимая во внимание то, что идея мирового храма действительно присутствует в космогоническом описании, представленном в *Откровении Авраама*, возможно, эта космологическая конструкция, подобно земному святилищу, имела свою завесу, отделявшую наиболее сакральную часть храма от других, менее священных пространств.

Как уже отмечалось ранее, видения патриарха в небесном тронном зале напоминают *Паргод*, небесную параллель завесы земного храма.[37] В более поздних иудейских мистических текстах *Паргод* представлен как таинственная тканевая занавесь, на которой чудесным образом отражена вся история творения. Тот факт, что патриарх оказывается помещенным в небесное Святое Святых, взирающим на небесную твердь под ногами и

[37] О роли и значении *Паргода* в иудейской религиозной традиции см. P. Alexander, “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch,” *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]), 1.296; D. Arbel, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature* (Albany: SUNY Press, 2003), 39, 100; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1951), 73ff.; F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth* (NHMS, 10; Leiden: Brill, 1978), 55; D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, American Oriental Society, 1980), 169, note 99; O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes* (WUNT, 14; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1972), 17ff.; MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature*, 1.49–78; C. R. A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-critical and Tradition-historical Inquiry* (JSJSS, 59; Leiden: Brill, 2002), 164ff; C. Rowland and C. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (CRINT, 12; Leiden: Brill, 2009), 372; H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973), 141; S. Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies, 1994), 5.

то, что находится под ней, свидетельствует о его нахождении за завесой, отделяющей самое сакральное пространство от остальных частей мирового храма.

Более того, некоторые исследователи указывали на соответствие уникального способа, которым Авраам получает откровение о мировой истории, откровениям, которые мистики традиции Хейхалот получали на небесной завесе, а апокалиптические созерцатели на небесных скрижалях.[38] В особенности все это напоминает откровение на *Паргоде*, явленное Р. Ишмаэлу[39] в *Сефер Хейхалот*,[40] где этот раввинистический персонаж созерцает всю человеческую историю, представленную на космической завесе.[41]

---

[38] См. M. E. Stone, "Apocalyptic Literature," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M.E. Stone; CRINT, 2.2; Assen: Van Gorcum, 1984), 417, n. 190. B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, "Apocalypse d'Abraham," in: *La Bible. Écrits intertestamentaires* (eds. A. Dupont-Sommer et al.; La Bibliothèque de la Pléiade; Paris, 1987), 1691–1730, esp. 1720, n. 9.

[39] Раскрытие содержания завесы Р. Ишмаэлу в *Третьей книге Еноха* – не единственное событие подобного рода в раввинистической литературе. В других раввинистических источниках можно обнаружить рассказы о мистиках, которым было даровано созерцать *Паргод*. Согласно Вавилонскому Талмуду и *Книге Зогар*, первым из людей, получивших видение обо всех поколениях и их главах, был Адам. В *в. Сангедрин* 38b говорится: «Именно это имел в виду Реш Лакиш, когда он сказал: Каков смысл стиха: Вот книга родословия Адама? Это сказано, чтобы дать понять о том, что Святой, будь Он благословен, показал ему [Адаму] все поколения и их мыслителей, все родословия и их мудрецов. Когда он подошел к родословию Рабби Акивы, он [Адам] обрадовался, увидев его ученость, но огорчился, увидев его смерть, и сказал: Как важны друзья Твои, о Боже, и как тяжел их труд». Epstein, *The Babylonian Talmud. Sanhedrin* 38b. В *Алфавите рабби Акивы* знаменитый танай получает откровение о будущих мудрецах Израиля на завесе. См. A. Jellinek, *Beth ha-Midrash* (6 vols.; Jerusalem: Wahrmann, 1967), 3.44.

[40] Об интерпретациях *Паргода* в раввинистической литературе см. также; *в. Иома* 77a; *в. Брахот* 18b; *в. Хагига* 15a-b; *в. Сангедрин* 89b; *в. Сота* 49a; *Пиркей де-рабби Элиезер* 4:6; *Зогар* I.47a; II.149b–150a; *Масекет Хейхалот* 7. Согласно *в. Сангедрин* 38b подобного рода видение было даровано Адаму, когда первому человеку были показаны все поколения, а также их самый известный представитель. Одеберг сравнил этот текст с откровением на небесной занавесе Р. Ишмаэлу. См. H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973), 141.

[41] В *3 Енохе* 45:1–6 говорится следующее: «Р. Ишмаэл сказал: *Метатрон*

Мистическая завеса в *Третьей книге Еноха*, как и предмет, служащий средством для видения в *Откровении Авраама*, раскрывает череду событий от первых людей до появления Мессии. При этом, как уже отмечалось ранее, в *Откровении Авраама* видение *Паргода* охватывает не только исторические события, но и структуру всего мироздания.

В этом отношении интересно отметить свидетельства, содержащиеся в некоторых ранних иудейских текстах, что завеса,

---

сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавесь Вездесущего, которая распростерта пред Святым, будь Он Благословен, (и) на которой начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения. Я пошел, и он показал их мне пальцами своей руки, подобно тому, как отец учит своего сына буквам Торы; и я увидел: каждое поколение и его владык; каждое поколение и его глав; каждое поколение и его пастырей; каждое поколение и его хранителей... И я увидел: Адама и его поколение, их деяния и их мысли... Мессию, сына Иосифа и его поколение, и все, что они соделают с язычниками». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции,* 243-245. В иудейской мистической традиции можно обнаружить попытки объяснения того, как всецелая историческая и физическая реальность может постоянно предстоять перед глазами всеведущего создателя. В *Зогаре* I.90b–91b эта идея принимает следующий вид: «Приди и виждь: Рабби Симон сказал, "Вот книга родословия Адама (Быт. 5:1). Была ли это на самом деле книга? Скорее они установили, что Святой, будь Он благословен, показал Адаму все поколения и их толкователей..." Как Он явил все это? Можно сказать, он увидел благодаря Святому Духу, что им было уготовано войти в этот мир, как некоторые люди могут предвидеть будущее благодаря мудрости. Но нет! Скорее он увидел все это своими собственными глазами, узрев тот образ, в котором им было уготовано пребывать в этом мире. Как это могло быть? Поскольку в день сотворения мира все эти души, которым было уготовано пребывать в человеческих существах, стоят в присутствии Святого, будь Он благословен, в том самом виде, какой им предстоит обрести в этом мире. Подобным же образом, после того, как все праведники покидают этот мир, все их души возносятся; и Святой, будь Он благословен, готовит для них иной облик, в который они облачаются, напоминающий тот, который они имели в этом мире. Так все они стоят в Его присутствии, и Адам видел их всех своими собственными глазами... Когда Святой, будь Он благословен, показал Адаму все эти поколения мира, он увидел всех и каждого, все поколения и каждое поколение, стоящими в Эдемском Саду в том виде, какой им уготовано было принять в этом мире». Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 2.71–75. Как мы видим, откровение, полученное Адамом, выглядит очень похожим на содержание откровения, дарованного Р. Ишмаэлу в *Сефер Хейхалот*. Первый человек видит все поколения и «их ученых мужей».

закрывающая земное Святое Святых, уже тогда представлялась как тканевое полотно, тем или иным способом отражающее весь мир. К примеру, в *Иудейской войне* Иосифа Флавия объясняется, что завеса Иерусалимского храма представляла собой образ всего мира:

> ...над ними свешивался одинаковой величины вавилонский занавес, пестро вышитый из гиацинта, виссона, шарлаха и пурпура, сотканный необычайно изящно и поражавший глаз замечательной смесью тканей. Этот занавес должен был служить символом вселенной: шарлах обозначал огонь, виссон – землю, гиацинт – воздух, а пурпур – море, два из них – по сходству цвета, а два – виссон и пурпур – по происхождению, ибо виссон происходит из земли, а пурпур из моря. Шитье на занавесе представляло вид всего неба, за исключением знаков зодиака. (*Иудейская война* V. 212–214)[42]

В этом тексте со всей очевидностью подчеркивается сочетание цветов завесы, символизирующих, по утверждению автора, четыре стихии: огонь, землю, воздух и воду. Иосиф также отмечает уже знакомую нам трехчастную структуру мира, то есть небесные сферы, землю и море. В *Иудейских древностях* он также размышляет о завесе скинии, представляя похожую картину, вновь с аллюзией на основные стихии и соответствующие им цвета:

> Завесы, сотканные из четырех сортов материала, служат эмблемой стихий, причем виссон, очевидно, напоминает землю, которая родит лен, пурпур – море, окрашивающееся в пурпуровый цвет кровью рыб, фиолетовый гиацинт – лазоревый воздух, а багряный цвет служит символом огня. (*Иудейские древности* III.183)[43]

Проецирование элементов сотворенного мира на завесу земной скинии, возможно, представляет собой существенный этап в процессе формирования концепции небесной завесы, *Паргода*, на которой мистики *Хейхалот* созерцали всю вселенную.

После краткого обзора ранних стадий формирования концепции *Паргода* нам следует вернуться к той стадии развития этой концепции, которая представлена в *Откровении Авраама*.

---

[42] Пер. Я. Л. Чертка в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 1115.

[43] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 107 (с небольшими изменениями).

Прежде чем приступить к подробному рассмотрению откровения, явленного патриарху, необходимо обратить внимание на некоторые пространственные аспекты этого видения. К примеру, в *Отк. Авр.* 21:1–2, где повествуется о Божественном повелении, обращенном к патриарху непосредственно перед тем моментом, когда ему открывается видение, текст передает следующие слова Бога:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе – творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем.[44]

Здесь Бог призывает мистика посмотреть вниз себе под ноги. Сначала видение кажется несколько странным и совершенно непохожим на привычный вид *Паргода*, каким он предстает в раввинистических источниках, т.е. обычно в виде вертикальной преграды. Однако в славянском псевдоэпиграфе завеса, отделяющая небесное Святое Святых, в отличие от завесы земного храма, расположена не вертикально, а горизонтально. Самим ходом повествования о видении подчеркивается тот факт, что Авраам смотрит вниз из небесного Святого Святых на предмет, посредством которого пред ним предстает божественное видение, и этот предмет находится у него под ногами. Всем этим расположением утверждается парадоксальная пространственная структура мирового храма, в котором Святое Святых наверху отделено от нижних частей храма-мира горизонтальной преградой, названной в славянском псевдоэпиграфе «простертием ножным».[45] Такое горизонтальное расположение небесной завесы не представляет собой уникальной отличительной особенности славянского псевдоэпиграфа, а обнаруживается также и в других иудейских источниках. Так, в некоторых раввинистических текстах одно из небес воспринимается как за-

---

[44] Кулик, «Откровение Авраама», 246.

[45] Philonenko-Sayar and Philonenko*, L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 84. Слово «простертие» вызывает ассоциацию с ранее приведенным текстом из *3 Еноха* 45, в котором небесная завеса растянута перед Богом. Другие слова, используемые в славянском псевдоэпиграфе для обозначения способа, которым совершается откровение, – «образование» или «образ».

веса, отделяющая небесное Святое Святых от нижних небес, которые зачастую воспринимаются как менее сакральные помещения небесного храма. Джордж МакРэй в своем исчерпывающем исследовании образа небесной завесы[46] приводит текст из Вавилонского Талмуда, в котором самое низкое небо, Вилон (וילון),[47] воспринимается как небесная завеса.[48] Этот текст из *в. Хагига* 12b выглядит следующим образом:

> Р. Иуда сказал: есть два неба, ибо сказано: Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес. Реш Лакиш сказал: [Есть] семь, а именно, Вилон, Ракиа, Шехаким, Зевуль, Маон, Махон, Аравот. Для Вилона не предусмотрено иной цели, как входить утром и выходить вечером, и возобновлять каждый день акт творения, ибо сказано: Ты простираешь небеса, как тонкую ткань, и раскидываешь их, как шатер для жилья. Ракиа – это небо, на котором установлены солнце и луна, звезды и созвездия, ибо сказано: И поставил их Бог на тверди [Ракиа] небесной.[49]

Таким образом, согласно раввинистическим представлениям о мире, небесная завеса, Вилон, представляющая собой самое низкое из семи небес,[50] которая сворачивается каждое утро, от-

---

[46] МакРэй сделал важное замечание о разграничении двух способов геометрического расположения небесной завесы. По его мнению, «существуют два вида завесы: Вилон, или завеса, разделяющая небо и землю (или умопостигаемый и чувственный миры), и *Паргод*, или завеса перед Божьим троном на небесах». MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature*, 68.

[47] Это слово происходит от латинского *velum*. Alexander, “3 Enoch,” 1.269.

[48] MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature*, 49.

[49] Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga* 12b.

[50] В некоторых источниках все небеса интерпретируются как «завесы». В *Зогаре* II.164b говорится следующее: «Открыл Рабби Хия, *Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как покрывало* (Пс. 103:2). Этот стих был установлен, ибо когда Святой, будь Он благословен, создал мир, Он обернулся в этот изначально созданный свет и вместе с ним создал небеса. Приди и виждь: Свет и мрак были едины, свет справа, мрак слева. Что сделал Святой, будь Он благословен? Он соединил их и создал из них небеса. Что такое *шамайим*, небеса? *Эш*, огонь, и *майим*, вода. Они были соединены вместе, и из них Он создал *шамайим*, небеса, примирив их. Когда они были соединены воедино, он растянул их *как покрывало*, удлинив их и свернув в букву *вав*, и это называется *покрывалом*. *Покрывала* (Исх. 26:1) – ибо смотри, из этой буквы распространяется сияние, становясь *покрывалами*! Семь небес было распростерто, скрытых в вышней

крывая миру дневной свет, и разворачивается, закрывая дневной свет по вечерам.[51]

Принято считать, что образ неба-завесы восходит к библейскому тексту Иса. 40:22, где Бог представлен простирающим небеса как ткань завесы: «Он есть Тот, который восседает над кругом земли, и живущие на ней – как саранча пред ним; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья».[52]

В *в. Брахот* 58b также сочетаются образы небесной завесы и *Вилона*: «Р. Хуна, сын Р. Йегошуа сказал: *Вилон* был порван пополам и свернут, и из-под него показалось сияние Ракии».[53] Необходимо отметить, что в обоих приведенных текстах из Талмуда Вилон со всем его символизмом связан с образом тверди (רקיע). Эта связь очень важна для понимания образного строя

сокровищнице, как было установлено, и одно небо протянулось поверх них. Это небо бесцветно, нет в нем открытого места, которое можно было бы созерцать, хотя оно и доступно для постижения разумом. Это небо сокрыто и освещает все остальные, приводя их в движение, каждое в соответствие с его природой. За пределами этого неба простирается область, недоступная знанию или восприятию, и теперь следует замкнуть уста, не разговаривая и не созерцая. Кто бы ни пытался созерцать, тот вернется назад, ибо никому не дано проникнуть туда. Существуют *десять покрывал*, и они – десять небес. А кто они такие? Покрывала Пребывания, которых десять, и они доступны знанию мудрых сердцем». Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 5.451–3. См. *Зогар* II.209a: «Однако здесь необходимо размышлять, ибо есть *небеса*, и опять же есть *небеса*! Небеса внизу и земля под ними; небеса наверху и земля под ними. Все ступени бытия, высшие и низшие, соответствуют этому образцу, одни воспроизводят других. Небеса внизу – *десять покрывал*, как сказано: *простирая небеса, как покрывало* (Пс. 103:2)» Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 6.192.

[51] См. MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature*, 50. Филип Александер отметил, что «по-видимому, первое небо считается своего рода завесой или покрывалом, которое либо скрывает небесный мир от человеческих глаз, либо, открываясь и закрываясь, представляет собой причину смены дневного света и ночной темноты». Alexander, “3 Enoch,” 1.269.

[52] Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, 21.

[53] О подобного рода традиции восприятия Вилона в *Мидраше Конен* и других раввинистических текстах см. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, 20–21; MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature*, 50.

Откровения Авраама, в котором патриарх созерцает тайны творения и человеческой истории, глядя себе под ноги:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь (простертие) и познай изначально стенающее творение. На этом небе – творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь (простертие), что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. (*Отк. Авр.* 21:1–2)[54]

В библейских текстах небесная твердь (רקיע) часто представляется своего рода диафрагмой, разделяющей верхние и нижние воды. Так, в Быт. 1:6 говорится о том, что Бог создал твердь (רקיע) посреди воды, чтобы отделить «воды от вод». В некоторых текстах мидраша, по-видимому, роль тверди как небесной завесы, разделяющей воды, очень напоминает подобную же функцию завесы в *Откровении Авраама*, а именно в том, что роль завесы храма объясняется исходя из процесса разделения верхних и нижних вод в ключевой момент сотворения мира. Так, в *Мидраше Берешит Раббати* на Исх. 26:33 проводится параллель между завесой земного храма и небесной твердью, разделяющей верхние и нижние воды:

> В скинии завеса разделяла святилище и Святое Святых, и в теле диафрагма разделяет сердце и желудок, и в мире именно небесная твердь разделяет верхние воды и нижние воды...[55]

Подобного рода концепция представлена и в *Бемидбар Рабба* 12:13:

> Написано, В начале сотворил Бог небо и землю, и т.д. (Быт. 1:1), а также написано, Ты, который простираешь небеса, как покрывало (Пс. 103:2), в то время как о скинии написано, И сделай покрывала из козьей шерсти, чтобы покрывать скинию, и т.д. (Исх. 26:7). Это на-

---

[54] Кулик, «Откровение Авраама», 246. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 82–84. Относительно этого текста Уильям Уитни справедливо отметил, что «Авраам пребывает на седьмом небе и взирает вниз сквозь несколько завес небесных сводов». K. W. Whitney, Jr., *Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism* (HSM, 63; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006), 68.

[55] *Midrash Bereshit Rabbati* (ed. H. Albeck; Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1940), 32.

> писано в связи со вторым днем, Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она..., и т.д. (Быт. 1:6), и о скинии написано, И будет завеса отделять вам (Исх. 26:33). О третьем дне мы читаем, Да соберется вода, которая под небом, в одно место (Быт. 1:9).[56]

В *Книге Зогар* храмовый символизм тверди как завесы подчеркивается утверждением о том, что она отделяет более священные места от менее священных:

> Рабби Йегуда сказал, «Из этого мы узнаем, что всякое разделение мнений по вопросу о небе обречено продолжаться, ведь есть разделение ради неба, и благодаря этому небо существует, как написано: И назвал Бог твердь небом (Быт. 1:8). Из сосудов неба они черпают кружками и так существуют. Ибо мы узнали, что написано: и будет завеса отделять вам святилище от Святого Святых (Исх. 26:33), а именно, это твердь, разделяющая храм посередине. (*Зогар* I.33a)[57]

Таким образом, в вышеупомянутых текстах из *Мидраша Рабба* и *Зогара* прослеживается очень значимое совпадение в вопросе о восприятии разграничения верхних и нижних вод как космической завесы. Раввинистическая концепция завесы как космической диафрагмы, пролегающей между более и менее священными частями мира, представленной в виде неба или небесной тверди, по-видимому, восходит к древним представлениям о мире. МакРэй обращает внимание на тексты из Наг-Хаммади, в которых космическая завеса отделяет божественную Плерому от материального мира. В одном из этих текстов, под названием *Сущность архонтов* (NHC, II, 94, 9–14), утверждается, что «существует завеса между Явлениями Вышними и эонами внизу; и тень возникла под завесой; и тень та стала материей;

---

[56] Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 5.483.

[57] Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 1.202. Христианские авторы также были знакомы с традицией интерпретации небесной тверди как священной завесы. В своей *Христианской топографии* 2:35 Козьма Индикоплов сообщает следующее: «Божественный Апостол в своем Послании к Евреям, объясняя скинию внутри, то есть ту, что была за завесой, заявляет, что она была образом небесных реалий, – то есть образом царства небесного или будущего века, объясняя завесу, разделяющую одну скинию надвое, как небесную твердь; в точности как небесная твердь, помещенная посередине, между небом и землей». *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk. Translated from the Greek, and Edited with Notes and Introduction* (ed. J. W. McCrindle; Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 42–43.

и тень та, отброшенная, отделилась».[58] В этом тексте, как и в иудейских источниках, содержащих образ завесы (*Вилон*), эта завеса представлена в горизонтальном положении, отделяя область божественного от ее материальной «тени». В другом месте из *Сущности архонтов* (NHC, II, 95, 19–22) космическая завеса представляется как преграда, разделяющая верхние и нижние миры: «И София с Зоей подняли его и назначили его над седьмым небом, под завесой между Вышним и нижним».[59] В этих христианских источниках, представляющих неортодоксальную традицию, как и в вышеупомянутых раввинистических текстах, в которых самое нижнее небо, *Вилон*, служит мировой завесой, София, самый нижний эон божественной Плеромы, нередко выступает в роли завесы, отделяющей область Плеромы от области человеческого. В другом тексте из библиотеки Наг-Хаммади, *О происхождении мира* (NHC, II, 98, 21-23), читателям сообщается о том, что «она (т. е. София) (таким образом) является завесой, простертой между людьми и принадлежащими вышней области».[60]

Из рассмотрения этих текстов мы можем заключить, что космическая завеса наделяется функциями, связанными с храмовым культом, а именно служит для разделения более и менее сакральных зон. Мировая завеса в *Откровении Авраама* с ее горизонтальным расположением имеет как космологический, так и сакральный смысл. Такое пространственное положение завесы наводит на мысль, что нижние планы мира, созерцаемые патриархом в его видении, возможно, представляются внешними помещениями мирового храма, соответствующими менее сакральным частям земного храма, известным как святилище (*хейхал*) и двор (*олам*).

Левиафан как Камень основания

Возвращаясь к мотиву храмового двора, который в *Откровении Авраама* ассоциируется с морем, следует обратить внимание на

---

[58] *Nag Hammadi Codex II, 2–7* (2 vols.; eds. B. Layton et al.; NHS, 20; Leiden: Brill, 1989), 1.253.

[59] Layton, *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, 1.255.

[60] Layton, *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, 2.31.

еще один значимый образ, а именно символику загадочного обитателя океана Левиафана, охарактеризованного в тексте как основание творения. Использование образа этого чудовища, сотворенного в начале создания мира, следует рассматривать в контексте иудейских преданий, в которых он нередко ассоциируется не только с основанием мира, но и с основанием макрокосмического святилища.

Общая идея закладки основания мира как закладки фундамента Храма творения получает свое отражение в понятии «Камня основания» (*Эбен Шетия*).[61] Именно с него, согласно религиозным текстам Месопотамии[62] и Израиля, началось творение, и он стал краеугольным камнем не только всего мира,[63]

---

[61] О концепции Камня основания мира см. L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (7 vols.; Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998), 5.15; E. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," in: *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke; London: SPCK; New York: Macmillan, 1935), 45–70; Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 54–58; P. Schäfer, "Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur," in: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU, 15; Leiden: Brill, 1978), 122–133; Fossum, *The Name of God*, 250ff.; Levenson*, Sinai and Zion*, 133ff; Fletcher-Louis, "The Revelation of the Sacral Son of Man," 272ff.

[62] Ученые отмечали, что появление мотива запечатывания бездны Камнем основания можно обнаружить уже в мифологии Месопотамии. См. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," 55; Fossum, *The Name of God*, 250.

[63] Так, в *Книге Зогар* I.231 Камень основания мира описывается следующим образом: «Мир не был сотворен до тех пор, пока Он не взял некий камень – камень, называемый *эбен шетия*, Камень основания мира. Благословенный Святой взял его и бросил его в бездну, и он установился сверху донизу, распространившись из этой точки. Это центр всего мира, и на этом центре покоится Святое Святых, как написано: *или кто положил краеугольный камень ее?* (Иов 38:6). *Краеугольный камень ее* – как написано: *камень испытанный, краеугольный, драгоценный* (Иса. 28:16), или похожим образом: *Он сделался главою угла* (Пс. 118:22). Приди и осмысли: Этот камень был создан из воды, огня и воздуха, выкристаллизовавшись из всех них и став единым камнем. Этот камень стоит над бездной; иногда воды вытекают из-под него, наполняя бездну. Этот камень стоит как символ в центре мира». Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 3.396–7. См. также *и. Йома* 5:4: «Рабби Йоханан сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем основан мир. Рабби Хия: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем основан мир». *The Jerusalem Talmud. Tractates Pesahim and Yoma. Edition, Translation and Commentary* (Ed. H. W.

но также и для храма.[64] Эта идея основания храма как основания мира находит свое ясное отражение уже во *Второй книге Еноха*, в которой созданный до начала творения эон Адоил выступает в роли основания вышнего храма, представленного божественным престолом.[65]

В раввинистических источниках Камень основания часто идентифицировался как с основанием небесного святилища,[66] так и со знаменитой скалой в Святом Святых Иерусалимского храма. В *Мишне Йома* 5:2 говорится, что «после исчезновения Ковчега на его месте со времен ранних пророков остался камень, и он был назван "*Шетия*." Он возвышался над полом на три ширины пальцев».[67]

Более того, в иудейских источниках первозданный камень наделяется дополнительной функцией космической дамбы, служащей для усмирения и запечатывания вод хаоса. Подобного рода мотив запечатывания первозданных вод можно обнару-

---

Guggenheimer; SJ, 74; Berlin: De Gruyter, 2013), 525; *Бемидбар Рабба* 12:4: «строительство мира началось с того места, на котором предполагалось поставить храм. Р. Йоси бен Халафта сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем зиждется основание мира». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 5.457.

[64] Ср. *Зогар* I.72a: «Открыл Рабби Йегуда, сказав, "То этот камень, который я поставил памятником, будет домом Божиим (Быт. 28:22). Это Камень основания, на котором мир был укоренен, на котором храм был построен"». Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, 1.424.

[65] В краткой редакции 25-й главы *Второй книги Еноха* сообщается: «И повелел я в преисподнях, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел я, что во чреве (своем) содержит (он) век великий. И сказал я ему: "Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя." И разрешился Адоил, и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую я хотел создать. И увидел я, что это хорошо. И поставил я себе престол, и сел на нем». Навтанович, «Книга Еноха», 3.216–217.

[66] См. *Зогар* I.71b: «И над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира. (Иез. 1:26). Это Камень основания, центр всей вселенной, на котором стоит Святое Святых». Matt, *The Zohar: Pritzker Edition,* 1.423

[67] Danby, *The Mishnah*, 167. См. также *Вайикра Рабба* 20:4: «После того, как пропал ковчег, на его месте был Камень основания. Почему он так называется? Р. Йоси бен Халафта сказал, это потому, что на нем было создано основание мира». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 4.256.

жить уже в *Молитве Манассии* 1–3, в которой Бог представлен запечатывающим хаос своим славным Именем:

> О Господи, Бог наших отцов, Бог Авраама, Исаака, Иакова и их праведных потомков; Тот, кто сотворил небо и землю со всей их красотой; Тот, кто связал море и установил его заповедью его слова, Тот, кто закрыл преисподнюю и запечатал ее своим могучим и славным именем...[68]

Несмотря на то, что в этом раннем тексте Камень основания мира не упоминается, присутствие Божьего Имени косвенно указывает на этот предмет, так как *Эбен Шетия* часто ассоциировался с Именем. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх. 28:30 утверждается, что в начале Бог запечатал пасть бездны (*Техом*) Камнем основания мира, на котором было начертано Божье Имя.[69] В Вавилонском Талмуде[70] этот эпизод первых дней творения, где Бог запечатывает воды, воспроизводится позднее царем Давидом, также запечатывающим воды хаоса камнем, на котором начертан Тетраграмматон.[71] В этом источнике подчинение первозданных вод хаоса связано с основанием храма.[72] Майкл Фишбейн отмечает, что

> ...воды бездны удерживаются с помощью камня... и это тот самый Камень Основания, на котором был основан храм... Таким образом,... храм служит своего рода мировой осью (*axis mundi*), или точкой связи и взаимопроникновения, на которой пересекаются божественные вышние миры и нижние подземные воды хаоса. В этих образах довольно отчетливо прослеживаются характерные черты древнего мифа об основании мира и небесного святилища, поставленного в ознаменование торжества над побежденными водами хаоса. Эта тема особенно хорошо известна благодаря поэме *Энума элиш* iv–v, где говорится о великой битве и строительстве храма, однако можно также привести в качестве параллели битву Бога с морской стихией и строительство храма, как они представлены в Исх. 15:6–8, 17.[73]

---

68 Charlesworth, “Prayer of Manasseh,” 634.

69 См. также *Targ. Когел.* 3.11.

70 *в. Сукка* 53b; *в. Макот* 11a; *и. Сангедрин* 29a.

71 На эту тему см. Fossum, *The Name of God*, 250.

72 В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх. 28:30 говорится о скале основания, которой Бог в начале времен запечатал пасть великой бездны.

73 M. A. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 210.

Образ Камня основания возвращает нас к космологическому описанию, изложенному в *Откровении Авраама*, в котором Левиафан изображается как основание мира.[74] Как и *Эбен Шетия,* Левиафан также играет роль своего рода дамбы, препятствующей напору бурлящих вод. В раввинистических источниках Левиафан также предстает не только как краеугольный Камень мира,[75] но также, подобно Камню основания, как преграда, не позволяющая водам хаоса уничтожить мир.[76] В *Песикта Раббати* 48:3 говорится, что, если бы Левиафан не лежал поверх бездны и не придавливал ее, бездна в конце концов разрушила бы мир и затопила его.[77] Учитывая все эти свидетельства, исследователи высказывали предположение, что в иудейской традиции Левиафан предстает как «заслонка на пути первозданных вод, предотвращающая возникновение разрушительного потопа, который может прорваться из преисподней».[78]

---

[74] Эта роль чудовища признана многими учеными. К примеру, Уильям Уитни отмечает, что «в *Отк. Авр.* 10:8–12 четко определено место Левиафана как космической оси. Там, при том, что он лежит в основании мира, он также обитает в подземном мире». Whitney, *Two Strange Beasts,* 123. Такая роль Левиафана также подтверждается в позднейшей иудейской литературе. Уитни отмечает, что в *Мидраше о Величине мира* Левиафан представляется основанием мира. Whitney, *Two Strange Beasts*, 115–116.

[75] Так, Йегуда Либес, размышляя о раввинистическом понимании плавника Левиафана как космологической оси мира, отмечает, что в *Зогаре* II.34a–b плавник Левиафана истолкован как космологический столп, подобно тому, как описывается столп-праведник своего поколения Р. Симон. Y. Liebes, *Studies in the Zohar* (trs. A. Schwartz et al.; Albany: SUNY Press, 1993) 72. В 9-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер* говорится, что весь мир держится на плавниках Левиафана: «Левиафан, летающий змей, и обиталище его в нижних водах; и меж его плавников покоится средняя ось земли». *Pirke de Rabbi Eliezer* (Ed. G. Friedlander; 2nd ed.; New York: Hermon Press, 1965), 63–64.

[76] Уже в *1 Енох* 60:7 Левиафан представлен находящимся над водными потоками.

[77] В *Песикта Раббати* 48:3 говорится: «Я замыслил, что Левиафан будет тебе в пропитание в грядущие времена. Однако если необходимо было бы для тебя кормить его, ты не смог бы обеспечить этого. Так он велик, говорил наш Учитель, что если бы он не лежал на дне и не придавливал бы бездну, бездна прорвалась бы на верхние слои и разрушила бы мир, затопив его». Braude, *Pesikta Rabbati,* 2. 824.

[78] M. A. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 208. В некоторых иудаистических текстах Левиафан

Подобным образом характеризуется и Камень основания мира.[79] Следовательно, как Левиафан, так и Камень основания мира служат космологическими сдерживающими силами, призванными «усмирять первозданные воды».[80] Уильям Уитни отмечает, что в раввинистических текстах Левиафану «отведена роль центра порядка в мироустройстве. Он представляет собой древнюю точку опоры, на которой мир был основан посреди морских глубин».[81] Такая роль Левиафана также перекликается с раввинистическими представлениями о Камне основания как о точке опоры вселенной, водруженной Богом посреди первозданной бездны.[82] В этом отношении интересно отметить, что, согласно мифологическим представлениям о Левиафане, на-

---

изображается заглатывающим воды хаоса, и этот мотив присутствует уже в четвертой главе *Третьей книги Варуха*. См. также *в. Бава Батра* 74b: «Рав Иуда далее утверждал от имени Рава: Иордан берет свое начало из пещеры Баниас. Также учили: Иордан берет свое начало из пещеры Баниас и течет через Самахонитское озеро и Тивериадское озеро, затем спускается к великому морю, откуда он течет до предела, где он впадает в пасть Левиафана; ибо сказано: он самонадеян, так как Иордан впадает в его пасть». О традиции подобного рода интерпретации см. Whitney, *Two Strange Beasts*, 112–113; A. Kulik, “The Mysteries of Behemoth and Leviathan and the Celestial Bestiary of 3 Baruch,” *Le Muséon* 122 (2009): 291–329 at 306–309. Как отмечает Александр Кулик, «известно, что регулирование мировой водной системы путем заглатывания излишних вод – это задача морских чудовищ, созданных в начале творения мира». Kulik, “The Mysteries of Behemoth and Leviathan,” 307.

[79] Так, в связи с образом Камня основания Фишбейн отметил, что «в смысле этого образе предполагается функция этого предмета как затычки, предотвращающей возможность для воды вырваться наружу...». Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, 126–127.

[80] Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, 210.

[81] Whitney, *Two Strange Beasts*, 117.

[82] *Зогар* II.222a: «В тот момент, когда Святой, да будет Он благословен, был готов сотворить мир, Он вынул один драгоценный камень из его трона Славы и погрузил его в Бездну, так что одним концом он был закреплен в бездне, а другой его конец возвышался над ней; и этот второй возвышавшийся конец стал ядром мира, точкой, от которой начался мир, распространившись направо и налево и во всех направлениях, и мир покоится на этом основании. Это ядро, этот камень называется *шетия* (основание), так он был точкой, от которой начался мир. Далее слово *шетия* состоит из *шат* (основан) и *Йя* (Бог), что означает, что Святой, да будет Он благословен, сделал его основанием и отправной точкой мира и всего, что в нем». Sperling and Simon, *The Zohar*, 4.258–9.

шедшим отражение в *1 Енох* 60:9, Бог представлен бросающим чудовище в бездны морские в процессе сотворения мира, и этот эпизод поразительным образом напоминает историю о том, как Бог воздвиг Камень основания мира в бездне.[83]

Роль Левиафана как священного основания космологического храма, возможно, предполагается и в 10-й главе *Откровения Авраама*, где Левиафан(ы) упоминаются наряду с Херувимами/*Хайот*.[84] Как мы помним, в видении Иезекииля *Хайот* функционируют как постаменты или основания для небесного святилища, представленного божественной Колесницей. Они являются небесными прообразами Херувимов в Святом Святых, которые поддерживали божественное Присутствие в самой священной части земного храма. Приписывание Левиафанам функции священных «постаментов», путем сопоставления их с Херувимами/*Хайот,* предоставляет материал для дополнительного осмысления этих морских чудовищ как важной части Храма творения.[85]

---

[83] *1 Енох* 60:9: «И я молил того другого ангела, чтобы он показал мне власть тех чудовищ, как они разделены в один день, и одно было брошено в глубину моря, а другое на твердую почву пустыни». Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 342.

[84] *Отк. Авр.* 10:9–10: «По велению его я назначен примирить споры между Животными, принадлежащими Херувимам. И в середине человеческой ночи, в седьмом часу, я обучаю Песни тех, кто носит его. Мне назначено владеть Левиафаном, потому что мне подвластны нападение и угроза пресмыкающихся». Кулик, «Откровение Авраама», 242. Мотив симметрии небесных ангелов и морских чудовищ, возможно, нашел свое отражение и в *Зогаре* II.20a: «Все было создано в один момент. И Он сделал так, чтобы этот мир соответствовал вышнему миру, и чтобы все, содержащееся в вышнем мире, находило свое соответствие здесь внизу, и все здесь внизу имело свое соответствие в море; и притом все это составляет единое целое. Он создал ангелов в вышних мирах, людей в этом мире и Левиафана в море».

[85] Соединение образов Левиафанов и Божественной Колесницы также можно обнаружить в отрывке из *Мидраша Рабба* на Песнь песней 1:28, где откровение тайн Божественной Колесницы сравнивается с откровением тайн Бехемот и Левиафана. В *Шир-ха-Ширим Рабба* 1:28 говорится: «Ибо благодаря этому Елиую, сыну Варахила Вузитянина дано было узнать, как раскрыть Израилю тайны Бехемот и Левиафана, и благодаря этому Иезекиилю дано было узнать, как раскрыть народу тайны Божественной Колесницы. Поэтому и написано: Царь ввел меня в свои [тайные] чертоги». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 9.47–48.

Показательна также история с установлением Иаоила, ангельского воплощения божественного Имени, как стабилизирующей силы над Левиафаном. Уитни отмечает, что текст из *Откровения Авраама* 10:9–10 также связан с темой стабильности Мировой Оси (*Axis Mundi*), поскольку Иаоил, ангел, носящий Божье Имя, управляет Левиафанами и представлен «тем, кто служит гарантом стабильности мировой оси».[86] Сопоставление тем Божьего Имени и мировой оси (*Axis Mundi*), символизируемой Левиафаном, вновь напоминает о мифологической традиции, связанной с Камнем основания мира, согласно которой, этот первозданный фундамент был запечатлен Божьим Именем ради подавления водного хаоса под святилищем. Уитни указывает на такую же стабилизирующую роль Иаоила и по отношению к *Хайот*; помимо функции укрощения Левиафанов этот ангел также служит примирителем соперничества *Хайот*. Уитни выдвигает гипотезу, что в *Откровении Авраама* «власть Имени Божьего служит подавлению темных и угрожающих сил под троном Бога».[87] Персонифицированное Божье Имя, таким образом, приручает силы хаоса как в основании вышнего святилища, представленного Божьим Престолом, так и в основании Храма творения.

Возможно также, что, согласно некоторым традициям интерпретации, Левиафан воспринимается не просто как Камень основания, запечатывающий первозданные воды, но также как и космологический двор мирового храма, который, подобно двору Иерусалимского храма, окружает вселенское сакральное пространство. Согласно некоторым источникам, Левиафан охватывает целый мир, выступая в роли *Circuitus Mundi*.[88]

Роль Левиафана как того, кто окружает пространство Храма творения, может быть символически выражена в атрибутах и одеяниях первосвященника. Мы знаем, что в некоторых иудейских преданиях первосвященник сам понимался как антропо-

---

[86] Whitney, *Two Strange Beasts*, 65.

[87] Whitney, *Two Strange Beasts*, 66.

[88] Whitney, *Two Strange Beasts*, 118. Традицию мотива Левиафана как *Circuitus Mundi* можно обнаружить в ранних христианских текстах. Об этом предании см. Whitney, *Two Strange Beasts*, 121; Kulik, "The Mysteries of Behemoth and Leviathan," 299.

морфное воплощение космологического храма. Как отмечает Грегори Бил

> одеяние священника подразделялось на три основные части, напоминавшие три помещения храма. Во-первых, подол в самой нижней части ризы (внешний двор), на котором были вышиты «гранатовые яблоки из нитей голубого, пурпурового и червленого цвета» наряду «с разнообразными цветами» представлял плодородие земли. Во-вторых, основная часть ризы голубого цвета (святое место), на верхней части и внутри которой были вшиты драгоценные камни, символизировала звездное небо. В-третьих, квадратный наперсник служил напоминанием о Святом Святых, и в нем были встроены урим и туммим, камни, представляющие откровение Божьего присутствия (надпись «Святыня Господня» на дощечке, прикрепленной к кидару, возможно, представляет Божье присутствие на небе или над ковчегом в святилище храма, которое символизировал наперсник).[89]

В наряде первосвященника присутствует еще одна интересная деталь относящаяся к предмету нашего исследования, а именно, его пояс.

В 3-й Книге своих *Иудейских древностей* Иосифа Флавий приводит следующее описание этого интересного предмета, говоря что «пояс этот был так тонко выткан, что казался сделанным из кожи змеи, так как в нем были вытканы всевозможные пестревшие красным, пурпуровым и фиолетовым отливом узоры. Основа же его состояла из чистого виссона. Пояс этот, начиная вблизи груди, около которой он несколько раз обвивался, спускался затем оттуда до низа ног». (*Иудейские древности* 3:154–156).[90]

Интерпретируя символику этого атрибута похожего на змею Криспин Флетчер-Луи в своей статье, переведенной в этом сборнике, предлагает гипотезу о том, что пояс первосвященника символизировал Левиафана.[91]

В свете наших предыдущих размышлений вполне возмож-

---

[89] Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 39-40.

[90] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий*, Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 104.

[91] Флетчер-Луи утверждает, что «не остается сомнений в том, что на первосвященнике был надет символический образ поверженного Левиафана». C. H. T. Fletcher-Louis, "The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan. 7:13 as a Test Case," *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (1997): 161–93 at 191.

но, что пояс в форме змеи опоясывающий первосвященника, являющегося антропоморфным воплощением космологического храма, по-видимому, служит здесь символом Левиафана, водного змея иудейских преданий, окружающего здесь, подобно двору Иерусалимского храма, вселенское сакральное пространство Храма творения.

Интересно, также то, что и сам Иосиф Флавий далее в своих *Иудейских древностях* отождествляет этот пояс охватывающий первосвященника с океаном, охватывающим землю: «Охватывающий эту одежду пояс служил эмблемою океана, который также обтекает вокруг всей Земли». (*Иудейские древности* 3:185).[92]

Интересную трактовку Левиафана, воплощающего в себе священную конструкцию храма, можно также обнаружить в Вавилонском Талмуде, где говорится, что в последние времена он будет использован как строительный материал для эсхатологической Скинии. В *в. Бава Батра* 75а сообщается о следующее: «Рабба от имени Р. Йоханана далее утверждал: Святой, да будет Он благословен, в свое время придет чтобы создать Скинию для праведников из кожи Левиафана; ибо сказано: Можешь ли ты наполнить скинии его кожей».[93] В этом тексте священный шатер эсхатологического святилища будет построен из кожи Левиафана.

Заключение

В нашем исследовании повествования о сотворении мира, содержащегося в 21-й главе *Откровения Авраама*, было высказано предположение, что в этой главе представлен Храм творения, священные чертоги которого соответствуют небу, земле и подземному миру. Присутствие подобной храмовой символики совсем не случайно в этом псевдоэпиграфе, пронизанном культовыми мотивами. Созданный вскоре после разрушения Иерусалимского храма, этот текст предлагает альтернативное, идеализированное видение святилища, призванное смягчить

---

[92] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 107.

[93] Epstein, *The Babylonian Talmud. Baba Bathra,* 75a.

катастрофическую утрату земного храма. Главный герой этого произведения, патриарх Авраам, изображен как верный последователь священнического служения, получающий откровение об истинном, вышнем нерушимом святилище. Величественная картина служения в Святая Святых Храма творения, предстающая перед Авраамом в начале его видения, служит, таким образом, цели представления этого патриарха как архетипического первосвященника, которому Бог раскрывает «идею священства». Мотивы храма и священства, содержащиеся в *Откровении Авраама* и других иудейских апокалиптических сочинениях, позднее окажут свое важное влияние на развитие иудейской мистической традиции, в которой раввинистические мистики также будут получать откровения об идеализированном храме.[94]

Другая характерная черта священнического образного строя *Откровения Авраама*, которая также будет играть заметную роль в позднейшей иудейской мистике – это попытка изображения культовой стороны демонических сил, понимаемых в тексте как зеркальное отражение священнических реалий Божьего царства. Так, главный антагонист *Откровения Авраама*, падший ангел Азазель, описывается как обладающий своей собственной «Славой», или *Кабодом*, т. е. символикой, которая в апокалиптических текстах обычно применяется почти исключительно для изображения Бога.[95] Приписывание божественных теофанических свойств главному антагонисту, по-видимому,

---

[94] Филип Александер отмечает, что «учение о небесном святилище и ангельской литургии носило амбивалентный характер и могло быть использовано самыми различными способами. С помощью этого учения можно было усилить значимость культа в земном храме: если земное богослужение совершается в соответствии с небесным, значит, оно достигает своей цели. Этот смысл и был изначально заложен в богословии иудейских священников Второго Храма. Учение о небесном служении также могло быть использовано для замещения земного культа. Такой его смысл был принят в общине Кумрана и в священнических кругах после 70-го года. Однако в обоих вышеупомянутых случаях такое замещение неизбежно воспринималось как временное, длящееся только до восстановления храма в Иерусалиме». P. Alexander, *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (LSTS, 61; London: T&T Clark, 2005), 133.

[95] См. A. Orlov, "'The Likeness of Heaven': *Kavod* of Azazel in the Apocalypse of Abraham," in: *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism* (Ekstasis, 2; eds. D. Arbel and A. Orlov; Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2010), 232–253.

соответствует определенной идеологической тенденции, представленной в *Откровении Авраама* в целом, где прослеживается парадоксальная симметрия между силами, служащими добру и злу. Роль Левиафана как Камня основания Храма творения, возможно, также вписывается в подобный идеологический контекст, в котором предпринимаются попытки представить основных действующих лиц Другой Стороны как неких симметричных соответствий божественным небесным силам.

Часть II

Священники Небесного Храма

Криспин Флетчер-Луи

Первосвященник как божественный посредник (Пример из Книги пророка Даниила)[1]

Проблемы, связанные с интерпретацией текста 7-й главы Книги пророка Даниила и представленного в нем видения «как бы Сына человеческого» (Дан. 7:13), хорошо известны исследователям. Для поиска ответа на поставленные этим текстом вопросы требуются глубокие и длительные изыскания, включая рассмотрение многочисленных сведений из письменных источников, как библейских, так и внебиблейских (причем в число внебиблейских источников входят многочисленные тексты – от угаритских табличек второго тысячелетия до н.э. до сочинений межзаветного периода), изучение сложных проблем литературного характера 7-главы, содержащихся в ней преданий и исторических сведений, а также ее контекста и ее ключевой роли во всей Книге пророка Даниила в целом. Кроме того, требуется решение более общих методологических задач, и в данной работе нам следует обратиться к изучению всех этих проблем. Наше исследование представляет собой предварительный набросок радикального переосмысления поставленных проблем и новые подходы к их решению. В некоторых местах наш набросок проработан в деталях, в то время как в других частях представлены только общие очертания, что-то вроде беглого карандашного рисунка.

---

[1] Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: C. H. T. Fletcher-Louis, “The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan. 7:13 as a Test Case,” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (1997): 161–93.

Состояние вопроса (*Status Quaestionis*): новые возможности решения поставленной проблемы

В прежних исследованиях при попытках интерпретации рассматриваемого текста доминируют два основных подхода, затрудняющие нахождение научного консенсуса по вопросам, связанным с этим текстом. Это, во-первых, поиск соответствующего времени и места его возникновения и, во-вторых, определение концептуальных параметров, по которым нам следует читать и воспринимать представленное в тексте видение небесных и земных реалий.

Историко-религиозный контекст: древний ближневосточный миф о победе над силами зла и хаоса (Chaoskampf) и храмовый культ

Относительно места и времени возникновения текста 7-й главы Книги Пророка Даниила можно сказать, что при их определении в целом выделяются два основных подхода. Исследователи, придерживающиеся первого из них, со времен Гункеля подчеркивали особый историко-религиозный контекст этого сочинения, а именно, древнее предание, распространенное среди народов Ближнего Востока, о победе богов над силами зла и разрушения.[2] Другие ученые, в особенности принадлежащие к научной школе новозаветных исследований, не соглашались с возможной важной ролью такого предания в содержании 7-й главы и рассматривали ее только в непосредственном литературном контексте, а также в качестве отражения политико-религиозной ситуации более широкого плана, т.е. кризиса, связанного с разрушительной деятельностью Антиоха Епифа-

---

[2] H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895), 323–335, ср., к примеру, J. A. Emerton, “The Origin of the Son of Man Imagery,” *Journal of Theological Studies* 9 (1958): 225–42; J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Missoula: Scholars Press, 1977), 95–106; J. Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Обзор исследований, посвященных данному предмету, где отвергаются другие возможности интерпретации данного текста с точки зрения истории религий см. в: D. Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 218–228.

на.[3] Представители первого научного течения обращают особое внимание на контекст *заднего* плана, на фоне которого разворачиваются видения и образы, в то время как ученые, придерживающиеся второй точки зрения, выделяют преимущественно значение событий и явлений *переднего* плана, имеющих отношение к данному тексту. Подобные противоборствующие научные подходы можно привести к согласию только в случае включения и тех, и других в единый план изучения текста 7-й главы.

Гипотеза о лежащем в основе данного текста древнем ближневосточном мифологическом предании, согласно которому Бог побеждает силы хаоса, угрожающие разрушить социальный и космический миропорядок, представляется во многих аспектах весьма обоснованной, и в недавнее время ее подробно изложил в своей работе Дж. Коллинз.[4] Во-первых, исторический контекст Книги пророка Даниила характеризуется отличительными признаками этого мифа, а именно борьбой за божественное управление миром и людьми во времена религиозного и политического кризиса. Во-вторых, звери, символизирующие царей и царства, представлены в Дан. 7:2сл. поднимающимися из воды, и из этой же среды в мифологических преданиях народов Месопотамии и Ханаана появляются чудовища, олицетворяющие хаос. Языческие правители, таким образом, воспринимаются как воплощения первозданных сил хаоса. В-третьих, в более широком древнем культурном контексте Ближнего Востока взаимоотношения между «как бы Сыном человеческим» и Ветхим днями в особенности напоминают взаимоотношения между Баалом, который победоносно выходит из сражения с морским чудовищем, и Элом, возглавлявшим пантеон богов Ханаана. Баал известен под своим эпитетом «ездящий на небесах», а Эл, в сопровождении своей божественной свиты (ср. Дан. 7:10), известен как «Отец лет».

---

[3] См. к примеру, M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London: SPCK, 1979), 23, 35–8, ср. A. J. Ferch, *The Son of Man in Daniel Seven* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1979), 40–77.

[4] J. J. Collins, "Stirring up the Great Sea: The Religio-Historical Background of Daniel 7," in *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Ed. A. S. van der Woude; Leuven: Leuven University Press, 1993), 121–136, особ. 125–128 и комментарий этого исследователя на Книгу пророка Даниила: J. J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993) 280–294.

Тем не менее, при выдвижении гипотезы о важности такого рода культурного контекста 7-й главы Книги пророка Даниила возникают некоторые проблемы, признание которых побудило некоторых ученых к отрицанию определяющей роли предполагаемого мифологического предания в установлении идентичности персонажа под названием «как бы Сын человеческий». В основном такие мнения связаны с признанием откровенно политеистического характера подобного рода преданий в том смысле, что, если довести сравнение библейского текста с мифологическими героями до логического конца, получается, что отношение «как бы Сына человеческого» к Ветхому днями должно было бы воспроизводить отношение Баала к Элу, т.е. второму божеству. Разумеется, в научной атмосфере нашего времени главным приверженцам данной гипотезы приходится признать, что «такое соотношение героев не имеет прецедента в библейской традиции».[5]

Исследователи, придерживающиеся взглядов, восходящих к Гункелю, такие как Джон Дэй и Джон Коллинз, не идентифицируют «как бы Сына человеческого» с Баалом в подобного рода религиозном контексте, а вместо этой аллюзии склоняются к идентификации этого персонажа с ангельской фигурой.[6] Такого рода сдвиг в идентификации небезосновательен, принимая во внимание тот факт, что фразеология в тексте Дан. 7:13 подобна той, что использует автор Книги пророка Даниила по отношению к ангелам в других местах (ср. 8:15; 10:16, 18). Также в постбиблейский исторический период политеистические предания в иудейском религиозном сознании трансформировались в довольно развитую ангелологию, т.е. языческие боги превратились в иудейских ангелов. Однако дистанция между образом Баала (или Мардука) и ангелом, шествующим на облаках, слишком велика. Нигде больше в письменных источниках

[5] Collins, *Daniel*, 290. Ни возражение, выдвинутое на основании исторической отдаленности от мифологического материала религии Ханаана, ни предположение о том, что «правоверный» иудей во время кризиса, связанного с деяниями Антиоха Епифана, никогда не мог бы воспользоваться этими темами и мотивами, не обладают никакой убедительной силой. Коллинз вполне квалифицированно ответил на подобного рода критику (Collins, "Stirring up the Great Sea," 123, 127–132).

[6] В конечном счете все они восходят к работе N. Schmidt, "'The Son of Man' in the Book of Daniel," *Journal of Biblical Literature* 19 (1900): 22–28.

того времени ангелы не появляются шествующими на облаках или вместе с облаками, и нигде больше не обнаруживается указаний на то, что в иудейской ангелологии присутствовали мотивы, заимствованные из очень специфических преданий, связанных с мифом о победе над силами зла или с Баалом.[7]

Таким образом, в то время как в мифологическом материале древнего Ближнего Востока обнаруживаются сведения, имеющие бесспорное отношение к интерпретации *заднего* плана контекста 7-й главы Книги пророка Даниила, тем не менее, существует значительная дистанция между этим задним планом и передним планом самого текста. Коллинз, к примеру, совершенно явно осознает эту дистанцию, утверждая, что «... в настоящий момент нам остается ... надеяться на некие будущие открытия письменных свидетельств, которые прояснили бы для нас соответствующие пути, по которым этот мифологический материал был перенесен в изучаемый нами текст».[8]

Другие исследователи, такие, например, как Бентцен и Эмертон, высказывают мнение о том, что способом перенесения этой мифологической конструкции было ежегодное празднование восшествия царя на престол во время Нового Года.[9] Гипотезе о том, что такого рода праздник когда-либо существовал, чрезвычайно сложно найти подтверждение. Среди тех, кто придерживается взглядов на важную роль мифологии народа Ханаана, некоторые исследователи, такие как Дж. Коллинз, с сомнением относятся к гипотезе о роли такого культа в качестве средства передачи рассматриваемых концепций, и этот ученый высказал мнение о том, что их перенесение в иудейскую религиозную среду либо осуществлялось «в виде устного предания, либо оно бытовало в ученых кругах».[10]

Однако Джон Дэй по-прежнему убежден в основных положениях гипотезы о празднике Нового Года и настаивает на том, что существуют все основания рассматривать посредническую

---

[7] Роль Михаила в мифе о битве, представленном в тексте Откр. 12–13, может служить в данном случае параллелью, однако этот текст датируется значительно более поздним периодом по сравнению с Книгой пророка Даниила 7.

[8] Collins, “Stirring up the Great Sea,” 134.

[9] A. Bentzen, *King and Messiah* (Oxford: Basil Blackwell, 1970), 64; Emerton, “The Origin of the Son of Man Imagery,” 240–42.

[10] Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 102.

роль культовых обрядов при переходе этой мифологии в иудейскую религиозную среду, через которые она была воспринята автором текста 7-й главы Книги пророка Даниила. Принимая во внимание часто встречающиеся тексты Псалмов, в которых предполагается присутствие темы победы над силами хаоса (см. к примеру, Псалмы 24; 29; 65; 74; 89; 93; 104), важную роль мотива Божьей царской власти во время совершения обряда празднования Нового Года в постбиблейской традиции, связь между этими двумя мотивами в Книге пророка Захарии 13–14, а также другие соображения, вполне можно обосновать предположение о существовании литургического обряда, служившего напоминанием о победе Бога над силами хаоса во время празднования Нового Года в период истории Израиля после возвращения из плена.[11] В качестве дополнительного обоснования наших выводов можно привести еще одно свидетельство существования празднования «восшествия на престол» в период после плена и вероятность того факта, что 7-я глава Книги пророка Даниила могла служить одним из лучших примеров отражения этой традиции в письменных источниках. В то время как характерными признаками храмового обряда празднования Нового Года можно объяснить передачу рассматриваемого мифологического мотива в качестве интерпретации контекстов, относящиеся как к *переднему* плану, так и *заднему* плану содержания текста, тем не менее, потребуются усилия для объяснения «дитеизма», который неизбежно привносит в символический мир видения пророка Даниила миф о победе над хаосом.

Помимо общего представления об ангельской природе «как бы Сына человеческого», исследователи обычно обращаются к таким текстам как кумранская рукопись 11QMelchizedek, где обнаруживаются похожие мотивы. В недавнее время П. Моска высказал интересное предположение о том, что в некотором роде предвосхищение использования автором текста Дан. 7:13 мифологии Ханаана можно найти в одном из псалмов, содержащих идею царской власти Израиля.

---

[11] Сведения о взглядах современных ученых, придерживающихся этой точки зрения, см. к примеру, в работе: Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 18–21,34, 158, 165; T. D. N. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names* (Philadelphia: Fortress, 1987), 92–122; J. Day, *Psalms* (Sheffield: JSOT, 1990), 67–87; Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 31–2.

По мнению Моски, в Псалме 89 роль царя в качестве адаптированной в израильский культурно-религиозный контекст роли главного героя мифа о победе над силами хаоса сопоставима с аналогичной ролью «как бы Сына человеческого» в Книге пророка Даниила. В ст. 10–11 этого псалма космогоническая сила Яхве прославляется в связи с его владычеством над бушующим морем, его способностью укротить вздымающиеся волны и сокрушить силу хаоса, чудовище под названием Раав. Кроме того, в ст. 26 плодами этой божественной победы пользуется также Давид, о котором Бог говорит: «положу на море руку его, а на реки – десницу его». Упоминание одновременно моря и реки служит параллелью к двум именам богов, действующих в эпосе о Баале, а именно, богах Ямм и Нахар, а также подобный способ представления Давида сопоставим с еще одним напоминанием о взаимоотношениях Баала и Эла: «Давид в некотором смысле по отношению к Яхве призван играть роль Баала по отношению к Элу».[12] Доводы Моски довольно убедительны, и они были встречены с определенной долей одобрения со стороны Дж. Коллинза.[13] Восприятие событий 7-й главы Книги пророка Даниила как интерпретации идей о царской власти подтверждается параллелизмом между привилегиями, дарованными «как бы Сыну человеческому» в тексте Дан. 7:14 и владычеством, славой и господством, дарованными вавилонскому царю Навуходоносору, о которых говорится в тексте ст. 2:37 и 5:18.[14]

Тем не менее, в гипотезе Моски содержится ряд совершенно определенных слабых мест. К примеру, невозможно обнаружить никаких реальных параллелей в Псалме 89, а также и во всех остальных библейских текстах, к образу «Сына человеческого», *шествующего с облаками*.[15] Во-вторых, помимо упоминания в тексте Дан. 1:3 о том, что Даниил и его друзья проис-

---

[12] P. G. Mosca, "Ugarit and Daniel 7: A Missing Link," *Biblica* 67 (1986): 496–517 at 512.

[13] Collins, *Daniel,* 293 и Collins, "Stirring up the Great Sea," 133.

[14] Collins, *Daniel*, 311.

[15] См. Emerton, "The Origin of the Son of Man Imagery," 233; Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*, 231–2. Моска приводит упоминание о «верном свидетельстве в облаке (облаках)» в тексте Пс. 89:37 (Mosca, "Ugarit and Daniel 7," 514), однако их функция в данном случае совершенно иная по сравнению с той, что представлена в тексте Дан. 7:13.

ходят из царского рода, в целом в Книге пророка Даниила не обнаруживается никакого интереса ее автора к Давидической монархии.[16] Такое отсутствие интереса к данной теме представляется совершенно неудивительным, если принять во внимание тот факт, что главной проблемой во времена кризиса, вызванного действиями Антиоха Епифана, была угроза существованию храмового культа, все руководство которым в те времена осуществлялось священниками, и в нем не обнаруживается никакого реального присутствия представителей правящей монархической династии.

Апокалиптическое мировосприятие и традиция взаимоотношения человеческих и ангеломорфных существ

Еще одна проблема, с которой сталкиваются исследователи, предпринимающие попытки интерпретировать содержание глав 7–12 Книги пророка Даниила в целом и текста Дан. 7:13 в частности, состоит в поиске ответа на вопрос о том, относятся ли все эти видения к небесным или земным реалиям. Современная дискуссия представляет собой спор (с определенной долей враждебности по отношению к оппонентам) между теми, кто настаивает на интерпретации содержания Дан. 7:13 как относящегося к человеческим существам (к примеру, из истории Израиля), и теми, кто воспринимает существо под названием «как бы Сын человеческий» в качестве божественной или ангельской фигуры. Следует отметить, что этот спор был спровоцирован и продолжает разгораться из-за неспособности современных комментаторов свести воедино земные и небесные реалии, божественные и человеческие аспекты.

В одном из своих исследований я предложил способ прекращения огня в баталиях враждебно настроенных друг к другу ученых, состоящий в новом понимании апокалиптических текстуальных параметров рассматриваемого текста, благодаря чему можно было бы избежать необходимости принимать ту или иную сторону в этом споре.[17] В традиции, присутствующей в иудейских сочинениях того периода, в течение которого был соз-

---

[16] Collins, *Daniel,* 309.

[17] Помимо работы Лакока (о чем см. далее) взгляды, в какой-то мере предвосхищающие мой подход к рассматриваемой проблеме, можно обнаружить, к примеру, в: M. Black, “Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation

дан рассматриваемый текст, некоторые человеческие существа и целые сообщества воспринимаются подобными ангелам: они наделены отличительными признаками и функциями, которыми в других источниках бывают наделены сверх-человеческие существа.[18] Подобного рода традиция соединения в одном существе ангеломорфных и человеческих отличительных признаков, почти соответствующая представлению о «божественном» человеке, связана со следующими концепциями: образом Адама до грехопадения; Израилем в целом; особыми общинами внутри народа Израиля, такие как ессеи; праведными патриархами и героями веры Израиля (такими, к примеру, как Енох, Ной, Мелхиседек, Иаков, Моисей) и особыми обязанностями в рамках божественного управления, среди которых заметно выделяются царская власть и священническое служение. Бросив взгляд на эту традицию, а также принимая во внимание, что Адам, Израиль, Енох, царь и священник в той или иной мере рассматривались в рамках современной научной дискуссии как кандидаты на роль «как бы Сына человеческого», сразу же становится понятно, что в данном случае мы имеем дело с оправданием идеи о том, что в тексте Дан. 7:13 речь идет о посреднической фигуре, обладающей в достаточной степени человеческими качествами, и при этом сознательно представленной в выражениях, напоминающих описания ангелов или даже самого Бога.

Эта традиция соединения в одном существе ангеломорфных и человеческих отличительных признаков, неявным образом присутствовавшая уже в текстах Еврейской Библии и Септуагинты (см., к примеру, Числ. 24:17; 2 Цар. 14:17, 20; 19:27; Иса. 9:5; Зах. 12:8; Мал. 2:7; Эсфирь в версии Септуагинты 15:4–19), проявилась в период до Маккавейского восстания и, по-видимому, была хорошо известна автору Книги пророка Даниила (а именно текста Дан. 12:3).[19] В целом ряде преданий такого рода человеческая фигура не просто представлена возвышенной до ангельского статуса в иерархии бытия, но для ее

des danielischen ‘Menschensohn,’” in: *Jesus und der Menschensohn: Für Anton Vögtle* (Ed. R. Pesch and R. Schnackenburg; Freiburg: Herder, 1975), 92–99.

[18] Fletcher-Louis, *Luke-Acts,* 11–18, 109–215.

[19] О тексте Дан. 12:3 как эсхатологическом переосмыслении событий, происходивших в рамках человеческой истории, в которых участвовали ангеломорфные существа, принадлежащие земному миру, см. мое исследование: Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 138, 213.

(или его) описания используются выражения, в других местах использующиеся для представления образа Бога, так что этих персонажей теперь надлежало почитать как божественных существ, и в таком случае их присутствие в источниках выявляет очертания возникшей позднее «ереси» *Двух Владычеств*.[20] Разумеется, 7-я глава Книги пророка Даниила представляет собой ключевой текст в рамках этой сложившейся позднее традиции; полноценная божественность человеческой фигуры, возможно, уже предполагается в древнегреческом переводе Септуагинты, и намеком на такую концепцию служит образ облаков в качестве средства передвижения этого персонажа.[21]

В то время как, по моему мнению, эта традиция соединения в одном существе ангеломорфных и человеческих отличительных признаков (и ее ключевая роль в формировании апокалиптического мировоззрения) предполагает, что более не возникает необходимости принимать ту или иную сторону в споре о небесном или земном плане рассматриваемого нами текста, тем не менее, перед нами встает неизбежный вопрос: в случае, если «как бы Сын человеческий» представляет собой ангеломорфную человеческую фигуру, с кем конкретно его можно идентифицировать? Какого из различных предложенных мной персонажей или какую общину имел в виду автор текста Дан. 7:13? Поскольку П. Моска выдвинул убедительную гипотезу о заимствовании и адаптации предания о Давидической династии в формировании фигуры «как бы Сына человеческого», похожей на Баала, следует ли нам принять к сведению множество библейских и постбиблейских текстов, в которых говорится о царе в выражениях, характеризующих ангеломорфные существа?[22] Моска приводит в качестве объяснения этой фигуры предания о царской власти, уходящие своими корнями в период до плена, не слишком соответствующие содержанию Книги пророка Даниила в целом и ее 7-й главы в частности. Необходимый для

[20] См. Гекатей Абдерский в *Исторической библиотеке* Диодора Сицилийского 40.3.5–6; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 11:331. См. рассуждения на этот предмет в моем исследовании: Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 124–5; *Житие Адама и Евы* 12–16; Иезекииль Трагик, *Эксагоге* 79–80; *Первая книга Еноха* 48:5; 62:9.

[21] О 7-й главе Книги пророка Даниила в связи с дискуссиями о концепции *Двух Владычеств* см.: A. F. Segal, *Two Powers in Heaven* (Leiden: Brill, 1977), 33–36, 47–52, 122–3, 128–132, 149, 151.

[22] Об этих текстах см. мою работу: Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 110–118.

идентификации «как бы Сына человеческого» персонаж представляется в виде ангеломорфной фигуры, которую на основании других характерных признаков мы могли бы рассматривать в общем контексте видения из 7-й главы Книги пророка Даниила, а именно фигуры, естественным образом шествующей с облаками пред Божьим престолом, связанной очень тесными узами с народом Божьим, и при этом для ее идентификации к ней можно было бы применить характерные признаки Баала.

После беглого взгляда на краткие биографические сведения кандидатов на пост, занимаемый «как бы Сыном человеческим» в тексте Дан. 7:13–4, на первый план выходит фигура первосвященника.[23] Во-первых, поскольку образ первосвященника включает в себя множество характерных признаков, под этой общей идеей его кандидатуры могут подразумеваться некоторые другие персонажи: на нагруднике и наплечниках первосвященника вырезаны имена двенадцати колен, и таким образом он представляет Израиль (Исх. 28:9–10, 21, 29). Благодаря тому, что восшествие «как бы Сына человеческого» к Ветхому днями интерпретируется в тексте Дан. 7:18, 22, 27 как дарование царства Израилю, эта загадочная фигура может либо представлять, либо символизировать народ Божий. Первосвященник по меньшей мере представляет Израиль, а, возможно, даже служит конкретным воплощением его народа в процессе совершения культовых обрядов.

Как указывают некоторые исследователи, облачения первосвященника ассоциируются с образом Адама, что вполне естественно, принимая во внимание ярко выраженный символизм Эдема в архитектуре и обстановке храма.[24] В тексте Дан. 7:2 говорится о том, что «четыре ветра небесных боролись на великом море», и этот образ напоминает о событиях, рассказанных

---

[23] Об ангеломорфном первосвященнике см., к примеру, *Письмо Аристея* 99, *Премудрость Иисуса, сына Сирахова* 50:6; *Книга Юбилеев* 31:13–15; 1QSb 4:25; 4Q511 35; 4Q545 17–18. К этим сочинениям, а также текстам, рассмотренным в моей работе Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, 118–129, 186–196, следует добавить *Премудрость Соломона* 18:15–18, 21–24, где говорится о том, что Аарон представлен в качестве параллели, противопоставленной Ангелу Господню (λόγος).

[24] Помимо текстов Иез. 28:12–19 и *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 49.16сл. см. Hayward, *The Jewish Temple*, 44–7, 71–2 о мотиве облачения первосвященника, сопоставленном с темой одеяний Адама в постбиблейской литературе.

в Быт. 1:2; с другой стороны, миф о победе над силами хаоса неразрывно связан с древними ближневосточными повествованиями о сотворении мира, так что видение Даниила вполне естественным образом приходит к своей кульминации в виде образа персонажа, «подобного человеческому существу», таким же способом, как и рассказ, содержащийся в тексте Быт. 1:1–31. Как мы увидим далее, Енох, с которым в одной из традиций интерпретации Книги пророка Даниила идентифицируется Сын человеческий, представляет собой никого иного как архетипического священника.

В период Второго Храма, в обстановке политического подчинения власти персидских царей и эллинистических монархов, руководящая роль первосвященника обрела во многих отношениях характерные признаки царской власти.[25] При интерпретации 7-й главы Книги пророка Даниила именно на основании содержания стиха 14 комментаторы приходили к выводу о фигуре мессианского царя в стихе 13, поскольку ему были дарованы «власть, слава и *царство*». Однако в истории Израиля периода до плена идея о священной царской власти предполагала, что царь был наделен полномочиями, равноценными с полномочиями первосвященника, и, руководствуясь совершенно определенными идеями священного писания, Хасмонеи обосновывали свои претензии на первосвященство вместе с атрибутами царской власти (особенно это относится к тексту Псалма 110). При соответствующем прочтении Книги пророка Даниила 7:13–14 в этом отношении особенно показательны два письменных свидетельства. Во-первых, в ходе рассказа Иосифа Флавия о встрече Александра Великого с первосвященником Яддуем (*Иудейские древности* 11:326–339) об иерусалимском первосвященнике сообщается (Александром!), что он обладает властью даровать македонскому царю персидскую империю (11:334). За подобным утверждением об обладании первосвященником космократической силы непосредственно следует цитирование Книги пророка Даниила в качестве библейского предсказания завоеваний Александра (11:337). Во-вторых, в 10-й главе *Завещания Моисея* приближение царства Божьего в виде эсхатологического конца времен связано с назначением

---

[25] Лучший пример наиболее близкой к тексту Книги пророка Даниила параллели обнаруживается в *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 50:1–4.

на должность небесного священника-воина, который отомстит врагам Израиля за его беды (10:2 сл). Джордж Никельсбург обнаружил тесную связь 10-й главы *Завещания Моисея* с текстом Дан. 12:1–3, предположив, что автор этого сочинения, возможно, имел в виду содержание Дан. 7:9 сл.[26]

Первосвященник представляется очень подходящим кандидатом не только на основании его тесной связи с другими ангеломорфными фигурами, но также благодаря контексту храмового культа, который, по-видимому, оказался очень важным фактором формирования и развития традиции соединения в одном существе ангеломорфных и человеческих отличительных признаков. Вновь и вновь исследователи обнаруживают весьма многозначительные свидетельства того факта, что именно храмовый культ, с его обрядами и облачениями священников, с его святостью и мистическим опытом почитания Бога в рамках времени и места, качественно отличавшихся от параметров этого мира, оказал решающее влияние на формирование рассматриваемых характерных признаков литературных образов ангеломорфных существ.[27]

В целях подтверждения предположения о том, что в тексте Дан. 7:13 представлен образ первосвященника, нам необходимо выяснить, действительно ли первосвященник мог шествовать с облаками перед Ветхим днями, и в каком контексте могло происходить такое событие. В идеале нам потребовались бы также свидетельства в подтверждение того факта, что первосвященник мог играть по отношению к Яхве роль, подобную роли Баала по отношению к Элу в структуре представлений, составляющих миф о победе над силами зла. Прежде чем мы достигнем поставленных целей, при этом обращая особое внимание на предположение о культовом происхождении рассматриваемого текста, следует более тщательно изучить свидетельства, подтверждающие интерпретацию содержания 7-й главы Книги пророка Даниила в контексте храмового культа и священнического служения.

---

[26] J. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 28–31, 82–4.

[27] См. мою работу Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 118–129, 137, 142, 147, 155, 168–9, 172, 186–96, 199.

Контекст обстановки Иерусалимского храма в Книге пророка Даниила 7: некоторые замечания

В самой 7-й главе Книги пророка Даниила, в этом сочинении в целом и в литературе, посвященной его интерпретации, содержится множество свидетельств, служащих указаниями на контекст, связанный с храмовым культом, относящийся, по крайней мере, к стихам 9–15 седьмой главы, а также на важную роль подобного контекста для определения тем и мотивов, связанных с храмовым служением, в общем содержании Книги пророка Даниила. Подобного рода свидетельства призваны помочь нам разъяснить символический смысл видения этого пророка.

Первосвященник в храме в истории интерпретации Книги пророка Даниила 7

В своем комментарии на Книгу пророка Даниила, опубликованном в 1979-м году, Андре Лакок высказал предположение о том, что «описание видения в 7-й главе представлено в обстановке совершения храмового служения», в контексте которого образ «как бы Сына человеческого», шествующего на небесных облаках, соотносится с фигурой эсхатологического первосвященника, обретающего вечную и безоговорочную власть над миром.[28]

К сожалению, интерпретация Лакока не получила должной оценки со стороны исследователей.[29] Возможно, подобное отсутствие внимания объясняется недостаточным историко-религиозным обоснованием, с помощью которого можно было бы доказать тот факт, что первосвященник может быть охарактеризован в терминах, относящихся к фигуре, подобной подобной Сыну человеческому, в тексте Дан. 7:13–14. Лакок, по-видимому, изначально осознавал эту проблему и высказал

---

[28] A. LaCocque, *The Book of Daniel* (London: SPCK, 1979), 124–5. Взгляды Лакока на священнический характер апокалиптического контекста Книги пророка Даниила еще раз изложены в его работах: A. LaCocque, *Daniel in His Time* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988), 28–9 и A. LaCocque, “The Socio-Spiritual Formative Milieu of the Daniel Apocalypse,” in *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Ed. A. S. van der Woude; Leuven: Leuven University Press, 1993), 315–343, 335–6.

[29] Эти выводы не были учтены в исследовании: J. E. Goldingay, *Daniel* (Waco, TX: Thomas Nelson, 1989), 196.

мнение о том, что «нам не следует поддаваться искушению слишком увлечься небесным антуражем текста Дан. 7:13сл».[30] При этом далее он подвергает риску обоснованность своих взглядов, заявляя, что «как бы Сын человеческий» может не только представлять первосвященника, но также идентифицироваться с Михаилом.[31] Исследователь не смог привести ни одного довода в пользу отождествления первосвященника с Михаилом, и проблематичность его интерпретации возрастает еще и из-за идентификации данного конкретного первосвященника с Иудой Маккавеем.[32] В древних источниках можно обнаружить едва различимые намеки на идентификацию «как бы Сына человеческого» с Иудой, поскольку в вероятности такого отождествления был убежден Иероним, выясняя спорные вопросы в полемике с Порфирием.[33] Тем не менее, даже помимо того факта, что, по общему мнению ученых, автора Книги пророка Даниила нелегко причислить к сторонникам Маккавейской партии (принимая во внимание, в частности, возможность интерпретации текста Дан. 11:34 как выражения презрительного отношения к Иуде Маккавею), отождествление подобной человеку фигуры с Иудой Маккавеем повлекло бы за собой датировку 7-й главы Книги пророка Даниила периодом после восстановления храма, что представляется почти совершенно невозможным.[34]

Несмотря на то, что интерпретация рассматриваемого текста в комментарии Лакока не основана на четких методологических принципах, она, тем не менее, наводит на размышления и может быть принята в качестве рабочей гипотезы. В то время как мы можем смело отбросить предложенную Лакоком идентификацию первосвященника с Михаилом, следует рассмо-

---

[30] LaCocque, *The Book of Daniel*, 125.

[31] LaCocque, *The Book of Daniel*, 133–4. Исследователь приходит к почти такому же выводу в своей интерпретации образа «князя воинства» в Дан. 10:11 (стр. 162).

[32] LaCocque, *The Book of Daniel*, *125.*

[33] Текст этого сочинения см. в: G. Archer, *Jerome's Commentary on Daniel* (Grand Rapids: Baker, 1958), 89–81. Интерпретация Лакока в несколько ином плане была предвосхищена в работах H. Sahlin, "Antiochus IV Epiphanes und Judas Mackabaus," *Studia Theologica* 23 (1969): 41–68 и G. W. Buchanan, *To the Hebrews* (New York: Doubleday, 1972), 42–48.

[34] Goldingay, *Daniel*, 196.

треть многочисленные свидетельства соответствующего периода, содержащие представления их авторов о первосвященнике как небесном существе. Лакок был не единственным комментатором, настаивавшим на священническом аспекте содержания Книги пророка Даниила, и его подход к рассматриваемой проблеме может получить дополнительные обоснования.[35]

Выделение тем и мотивов храмового служения в Книге пророка Даниила 7–12 и проблема авторства этого сочинения

События, представленные в главах 1–6 Книги пророка Даниила, происходят во время Вавилонского плена, а содержание глав 2–6 относится либо ко времени персидского господства, либо к эллинистическому периоду. Текст Книги пророка Даниила 7–12 датируется началом II в. до н.э., и в нем представлено описание событий, происходящих во время кризиса, связанного с деятельностью Антиоха IV Епифана. Основным смысловым центром этого кризиса была угроза самому существованию культового служения в Иерусалимском храме, что воспринималось со всей очевидностью. Следовательно, нас не должен удивлять тот факт, что все содержание глав 8–12 выстраивается вокруг образа храма. Проблема состояла не только в том, что храм как священное пространство с его богослужением оказался под угрозой разрушения из-за действий Антиоха Епифана (8:10–14; 11:30–31; 12:10–13); кроме того, автор (или авторы) рассматриваемого описания видения предполагал(и), что спасение должно прийти в то время, когда в храме окончательно совершится пророчество, данное народу, находившемуся в плену (Иер. 25:11–12; 29:10), и храм выполнит свою искупительную функцию (9:24–27; 12:30).[36] Несмотря на то, что по своим лингвистическим и литературным отличительным признакам 7-я глава связана с предшествующими главами, содержащееся в

[35] Cp. J. C. H. Lebram, "Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel,'" *Vetus Testamentum* 20 (1970): 503–24, 514–515; O. H. Steck, "Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel," in: *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm* (Ed. D. Lührmann and G. Strecker; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1980), 53–76 at 58.

[36] Cp. J. C. H. Lebram, "The Piety of the Jewish Apocalyptists," in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Ed. D. Hellholm; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1983), 171–210 at 186.

ней описание исторической обстановки и принадлежность ее к апокалиптическому жанру связывают ее также с последующим текстом, и таким образом мы можем предполагать, что *в нем также* можно обнаружить особое подчеркивание тем и мотивов, связанных с храмовым служением.

Юрген Лебрам заметил, что в религиозном контексте древнего мира аскетические мотивы в описании процесса приготовления к получению видения мистиком служат указанием на соблюдение священником культовых аскетических обрядов (см. 9:3; 10:2–3): «Связь между видением и соблюдением культовых обрядов подчеркивается, более того, в главе 9 описанием ангела, приближающегося к мистику во время совершения им вечернего жертвоприношения».[37] Ко II в. до н.э. в иудаизме уже устоялась традиция обретения священниками видений и слуховых откровений, непосредственно связанных с храмом как местом соединения земного и небесного миров. В текстах, составляющих прото-апокалиптический корпус, можно обнаружить упоминания о видениях, полученных священниками Иезекиилем (в особенности в главах 8–11; 40–48) и Захарией (в главах 1–6).[38]

Возможно, некоторые аллюзии на принадлежность к священническому сословию предполагаемого автора (или авторов) Книги пророка Даниила содержатся в описаниях Даниила и его друзей в тексте Дан. 1:4. Они происходили из иудейской царской семьи, но при этом в тексте говорится, что они также были избраны «из рода княжеского», что в эллинистический период могло обозначать их принадлежность к священническому классу. Следовательно, не стоит удивляться, что автор характеризует их как тех, «у которых нет никакого телесного недостатка», и говорит о них, что они должны обладать познаниями в «книгах и языке Халдейском», а халдеи в поздний период истории древней Месопотамии были священнической кастой.[39]

В своем стремлении идентифицировать автора (или авторов) Книги пророка Даниила комментаторы справедливо указали на использование слова משׂכילים для того, чтобы охарак-

[37] Lebram, "The Piety of the Jewish Apocalyptists," 184–5.

[38] За пределами библейского корпуса см., к примеру, Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 11:326–7; 13:282–3.

[39] См. LaCocque, *Book of Daniel,* 27.

теризовать главных героев книги (11:33; 12:3,10). «Разумные», по-видимому, противопоставляются «многим», т.е. тем, кто либо совершает деяния, не согласующиеся с заветом (9:27), либо нуждаются в наставлении со стороны «разумных» (или «мудрых»). Роль священников как наставников была глубоко укорененным обычаем в израильском обществе того времени, и Лебрам, возможно, прав, воспринимая соотношение «разумных» и «многих» как соотношение священников и мирян.[40] В то время как подобная идентификация автора Книги пророка Даниила несомненно очень важна для нашего дальнейшего рассмотрения поставленных проблем, в данном случае следует отметить, что похожее разделение между *maskilim* и *rabbim* в Кумране, где руководство общиной осуществлялось исключительно священниками, полностью согласуется с этими нашими предположениями.[41]

Помимо канонической Книги пророка Даниила существуют важные письменные источники, свидетельствующие о том, что израильтянин Даниил, вокруг личности которого формировались разнообразные предания, воспринимался, во всяком случае некоторыми авторами, как священник. В начале древнегреческой версии истории о Беле и Змее о Данииле говорится, что он был священником. Отсутствие подобной идентификации в переводе Феодотиона, возможно, объясняется точным соответствием этого текста канонической Книге пророка Даниила, где такого рода идентификация не выражена явным образом. В любом случае нет необходимости усматривать здесь «совершенно другую версию предания», отличающуюся от той, что содержится в канонической Книге пророка Даниила, и существуют все основания предполагать, что это добавление в греческой версии отражает широко распространенное мнение на данный предмет.[42]

---

[40] Lebram, “Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel,” 514. О священниках как наставниках см., к примеру, Лев. 10:11; Втор. 17:10; Агг. 2:11–13; Мал. 2:7; Втор. 33:10.

[41] См., к примеру, 1QS 3:13; 9:12, 21; lQSb 1:1; 3:22; 5:20; 4Q510–11 *passim;* 4QShirShabb *passim.*

[42] Collins, *Daniel,* 419.

Установление географического местоположения: великое море и миф о победе над силами хаоса

Видение, представленное в тексте Книги пророка Даниила 7:2, открывается описанием образа четырех ветров, вздымающих «великое море». Как в библейских текстах, так и в других письменных источниках это выражение всегда используется для обозначения Средиземного моря,[43] однако в данном случае такая идентификация вызывает недоумение, поскольку о первом, втором и третьем звере нельзя буквально сказать, что они пришли из района Средиземноморья, так как они символизируют соответственно Вавилон, Мидию и Персию. Только о четвертом звере (Греции) можно сказать, что он пришел из этого места. Такие географические несоответствия побудили некоторых исследователей не принимать во внимание многозначительное лингвистическое свидетельство в виде выражения «великое море», а вместо этого предпочесть рассматривать смысл этого образа как обозначение мифологического моря, из которого появляются силы хаоса и разрушения.[44] Как мы видели ранее, эта мифология имеет ключевое значение для правильного понимания текста рассматриваемой главы Книги пророка Даниила.

Итак, как можно было бы объяснить это очевидное противоречие? По моему мнению, выбор автором образов Средиземного моря *и одновременно* мифологического Моря хаоса (*Chaosmeer*) был сделан осознанно, так как с точки зрения жителя Израиля этот миф давно уже был связан с религиозной средой Иерусалима, храма и Сиона как космической горы. Согласно мнению, которое давно уже сформировалось в умах ученых, а в наше время было профессионально сформулировано Дж. Левенсоном, древние ближневосточные представления о храмах и горах, на которых они возвышаются, как центрах мира, местах, в которых совершается акт сотворения мира и пространствах, соединяющих земные и небесные миры, были

---

[43] См. F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1996), 410; 1QapGen 21:16; Goldingay, *Daniel,* 160.

[44] См., например, такие исследования как L. F. Hartman and A. A. DiLella, *The Book of Daniel* (Garden City, NY: Doubleday, 1978), 211; Collins, *Daniel,* 295.

безоговорочно восприняты авторами библейских текстов.[45] Исследователи, такие как Джон Дэй и Джон Коллинз, подчеркивающие важную роль концепции *Chaoskampf* для правильной интерпретации 7-й главы Книги пророка Даниила, не вполне осознают тот факт, что основным смысловым центром этой мифологической традиции служит идея храма.[46] В религиозной литературе Месопотамии (особенно в мифе об Анзу и поэме *Энума Элиш*), а также в угаритских текстах, посвященных истории Баала, мотив борьбы этого бога с силами хаоса, представленными в виде морских чудовищ или в каком-либо ином виде, неотделим от концепции построения храма в ситуации, когда стабильное состояние мироздания, поддерживаемое благодаря соблюдению обрядов храмового культа, либо нарушается, либо находится под угрозой нарушения. Именно в таком историческом контексте была создана Книга пророка Даниила, и, исходя из такого положения вещей, можно предположить, что в 7-й главе этой Книги мы имеем дело с описанием борьбы, смысловым центром которой выступает соблюдение обрядов культа, совершаемых в храме Иерусалима.

Мы можем быть совершенно уверены в том, что автор 7-й главы Книги пророка Даниила имел в виду эту мифологию. В контексте прото-апокалиптического религиозного и литературного течения, примером которого может служить видение Даниила, Сион и храм единодушно воспринимаются как обладающие в некотором роде космологической идентичностью. Следует отметить, к примеру, важную роль мифа о пупе земли (*omphalos*) в тексте Книги пророка Иезекииля 38:12 в общем контексте глав 38—39-й этой Книги. Наряду с важной ролью концепции первоначального камня и/или камня основания мира в Зах. 4:7—10b, а также образа живых вод, выходящих из Иерусалима, представленного в Зах. 14:8, присутствие этой мифологии, по мнению многих ученых, обнаруживается как в

[45] Levenson, *Sinai and Zion*; idem, *Creation and the Persistence of Evil*. Ср. R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972).

[46] Голдингэй рассматривает отсутствие указаний на мотивы храмового служения в 7-й главе Книги пророка Даниила как свидетельство противопоставления ее древнему ближневосточному мифу о победе над силами хаоса (Goldingay, *Daniel*, 153).

первой, так и во второй частях Книги пророка Захарии.[47] Возможно, эта мифология послужила определяющим фактором в процессе возникновения поздней библейской и постбиблейской апокалиптической литературы. В контексте 7-й главы Книги пророка Даниила упоминание в стихе 25 о попытке Антиоха Епифана изменить «праздничные времена», возможно, предполагает представление о том, что религиозный календарь Израиля служит цели совершенной синхронизации небесной и земной космологий, о чем нам в подробностях сообщает автор апокалиптической *Книги Юбилеев*.

В рамках подобного сочетания идей, где мифология победы над силами хаоса играет важную роль, гора Сион превращается в эпицентр всех космических потрясений: именно там подвергаются суду и уничтожению враги Бога (ср. Книги пророка Иезекииля 38–9; Иоиля 3 и Захарии 14), и оттуда истекает Божье исцеляющее и созидающее присутствие (см., к примеру, Зах. 14:8; Иоил. 3:18; Иез. 47).[48] Важная роль этих текстов и значение их смыслового центра, обозначенного концепцией храма, были отмечены Дж. Эмертоном в содержательной статье 1958 г., посвященной происхождению образа Сына человеческого.[49] К сожалению, Эмертон не смог объяснить их значение для определения географического местоположения разворачивающейся в видении Даниила космической драмы, и наблюдения этого исследователя не получили должного внимания со стороны ученых, позднее обсуждавших эту проблему.

Поскольку предполагаемый читатель Книги пророка Даниила, по-видимому, должен находиться где-то в Израиле, по замыслу автора, он (или она) подумал бы о зверях, выходящих из Средиземного моря, надвигающихся на землю Израиля и угрожающих народу Божьему, что было похоже на пережитые тя-

---

[47] О первой части см., к примеру, A. S. van der Woude, “Zion as Primeval Stone in Zechariah 3 and 4,” in: *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham* (Ed. W. Claassen; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988), 237–248.

[48] Классическим примером литературной обработки этих мотивов за пределами Библии служит вавилонский *Эпос о сотворении мира*, но также общепризнанным является и тот факт, что эти мотивы предполагаются в текстах угаритских табличек из Рас Шамра, где присутствуют некоторые аллюзии на такого рода образы и темы.

[49] Emerton, “The Origin of the Son of Man Imagery,” 234.

желые испытания, вызванные действиями Антиоха IV Епифана.[50] По моему мнению, действие видения далее перемещается в пространстве в тексте стиха 9 от языческого морского берега к Иерусалиму как месту пребывания Божьего земного тронного зала. В словах о четвертом звере, «преданном на сожжение огню» в стихе 11, предполагается, возможно, тот смысл, что мы должны представить себе Тофет или Геенну, место наказания путем сжигания в долине за пределами Иерусалима.[51]

При этом мы все еще остаемся на земле, но в контексте эсхатологического суда мы обретаем присутствие небес на земле, что представляется совершенно естественным благодаря микрокосмическому символизму храма в Иерусалиме, где святое место, и в особенности Святое Святых — это помещение для Божьего престола. Таким образом, в тексте 7-й главы Книги пророка Даниила в целом буквальное географическое положение с центром в Иерусалиме и мифологическое пространство соединены в одну концепцию, так как это сочетание служило для автора данного текста фундаментальным основанием его мировоззрения и тем представлением о мире, которое стало, к сожалению, совершенной реальностью в ходе разворачивавшегося в то время конфликта между язычеством и «правоверным» храмовым культом; следовательно, мы не должны выбирать между Средиземным морем и мифологическим представлением о море хаоса. Когда, как сообщается в тексте Дан. 11:45, Антиох заканчивает свою жизнь «между морем и горою преславного святилища», это означает, что более поздний автор, принадлежащий к апокалиптической традиции Даниила, совершенно правильно идентифицирует топографический образный строй 7-й главы.

Литературный параллелизм между 2-й и 7-й главами Книги пророка Даниила

Все исследователи соглашаются в том, что между 2-й и 7-й главами Книги пророка Даниила обнаруживается тщательно выстроенный параллелизм. В обоих текстах представлены дарованные пророку во сне видения, в которых за описанием символов четырех царств следует эсхатологическое явление Бо-

---

[50] Такую интерпретацию см., к примеру, в Casey, "Son of Man," 18–19 и Goldingay, *Daniel,* 164–5.

[51] Collins, *Daniel,* 304.

жьего царства в Израиле. Этот параллелизм функционирует в схеме более широких соответствий между главами 2, 3, 4 и 5, 6, 7 соответственно, благодаря чему создается хиастическая структура в арамейской части этой книги.[52]

При серьезном рассмотрении такой явно выраженной интратекстуальности мы обнаруживаем дополнительные свидетельства того факта, что в конечном счете смысловым центром 7-й главы Книги пророка Даниила представляется мотив храмового служения. В главе 2 на место четвертого царства истукана приходит Божье вечное царство, символом которого служит скала, вырезанная из горы, превращающаяся в огромную гору, заполняющую всю землю (2:34–5, 44–5). Этот образ явным образом символизирует не только государство Израиль, но и Сион с храмом. В данном случае обнаруживаются многочисленные отголоски библейского и постбиблейского образного строя, связанного с понятиями Сиона и храма.[53] Как отмечает Коллинз, эти понятия ведут свое происхождение от древней ближневосточной мифологии космической горы.[54] Таким образом, наряду с другими примерами симметрии между 2-й и 7-й главами, такого рода наблюдения подтверждают наше предположение о том, что в главе 7 за описаниями четырех царств следует смещение в сторону космической горы, где совершается Божий суд.[55]

Смешанные существа из моря и иудейское понимание соблюдения чистоты

Происхождение составных зооморфных образов зверей в Дан. 7:4–8 было предметом многочисленных споров между исследователями. Предлагались различные прототипы из мифологии животных древнего Ближнего Востока, однако ни одно из та-

---

[52] См., к примеру, A. Lenglet, “La Structure littéraire de Daniel 2–7,” *Biblica* 53 (1972): 169–190 и Collins, *Apocalyptic Vision,* 11–14.

[53] См., к примеру, Зах. 4:7–10; Иса. 2:2–3; также следует напомнить о более позднем предании о камне основания мира. Образ раздробленного истукана в тексте Дан. 2:35 напоминает образный строй Иса. 41:12–16, но также и 2 Цар. 24.

[54] Collins, *Daniel,* 165 n. 128.

[55] Этот параллелизм был использован автором текста *4 Езра* 13, где говорится о том, что человек из моря из 7-й главы Книги пророка Даниила создал гору, упомянутую в Дан. 2.

кого рода предположений не было признано достаточно убедительным.[56] Недавно Дейвид Брайан выдвинул убедительную гипотезу о том, что основным мотивом для создания образов составных животным было обоснование кошерных обычаев в контексте иудейского представления о чистоте. Смешение форм различных животных (к примеру, льва и орла) и описание диких млекопитающих (льва, медведя и леопарда) служит напоминанием о предупреждениях Торы о том, что эти животные считаются нечистыми (Лев. 11:27, 29, 41–42). Тот факт, что первый зверь теряет свои крылья, и, следовательно, перестает быть гибридным существом, и что он встает на две ноги, обретая человеческое сердце, пробуждает воспоминания об истории обращения и очищения Навуходоносора, представленной в тексте Книги пророка Даниила 4. «Образы смешанных существ прекрасно выполняют роль первоначальной картины, на фоне которой возникает царство Бога, представленное (кем-то, похожим на «человека»), архетипическим произведением земли, которое, согласно Священническому редактору Библии, было сотворено по образу Божьему».[57] Используя в своем исследовании в основном работы Мэри Дуглас, Брайан показал, что в данном случае соединение иудейского представления о чистоте и образов чудовищ, представляющих силы хаоса, полностью соответствует общей идее автора рассматриваемого текста, принимая во внимание его интерес к библейским запретам, относящимся к соблюдению чистоты, и в то же время к поддержанию надлежащего мироустройства в противовес угрожающим ему силам хаоса. Поскольку Левиафан (основной образ, служащий для выражения сил хаоса в древней ханаанской мифологии победы над хаосом) воспринимался как «царь нечистых существ», замена его на образы четырех чудовищ в 7-й главе Книги пророка Даниила, в соответствии со схемой четырех царств, представляется вполне естественным решением.[58]

Все это не предполагает того факта, что содержание 7-й главы Книги пророка Даниила построено вокруг концепции храма.

[56] Collins, *Daniel,* 295–6, а также см. обзор данной темы и предположения, высказанные Брайаном в его работе: Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*, 218–227.

[57] Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*, 238–9.

[58] Ibid., 239–245.

Не означает это также, что данный текст непременно должен быть создан священником, так как подобного рода представления о чистоте и центральная роль концепции храма в контексте такого рода картины мира были характерны для ментальности всех иудеев периода Второго Храма. Тем не менее, идея о нечистоте чудовищ в тексте Дан. 7:4–8 предполагает тот факт, что в данном случае в тексте стихов 9сл. мы имеем дело с конфликтом между языческим хаосом и языческой нечистотой, с одной стороны, и храмовым культом в Сионе, где утвердился на своем престоле сам Яхве, с другой стороны. Таким образом, перед нами разворачивается картина пространственного и онтологического движения от моря как места обитания языческого хаоса в Дан. 7:4–8 к Сиону как источнику истинной чистоты в стихах 9сл. И вновь необходимо отметить, что полемика чистоты и хаоса служит подтверждением интерпретации рассматриваемого текста как содержащего версию мифа о победе над силами хаоса, сформировавшуюся в период Второго Храма.

Енох, Мелхиседек и Сын человеческий

Текст из Книги пророка Даниила 7:9–15 представляет собой один из самых ярких примеров описаний теофании Престола в обширной литературе этого жанра в библейской и постбиблейской традиции. В своем стремлении понять некоторые особые подробности этого описания исследователи обращались к сопоставлению его с текстом 14-й главы *Первой книги Еноха*, содержащей множество параллелей с видением Даниила. В данном тексте также обнаруживается особый интерес его автора к образу колес Божьего престола (*1 Енох* 14:17, ср. Дан. 7:9), из-под которого изливаются огненные реки (*2 Енох* 14:19, ср. Дан. 7:10). Из всей Еврейской Библии только в изучаемом нами видении (ст. 9) и в тексте *1 Енох* 14:20 среди современных этому сочинению письменных источников о Божьем одеянии говорится, что оно было белым как снег. Наконец (и это имеет особое значение для идентификации человеческой фигуры в Дан. 7:13), в тексте *1 Енох* 14:8 говорится о том, что именно облака служат средством передвижения, доставившим человеческую фигуру к Божьему присутствию. Поскольку в наше время общепризнанным считается тот факт, что текст *1 Енох* 14 представляет собой часть енохического корпуса, созданного в

до-Маккавейский период, естественно напрашивается вывод о том, что на текст Дан. 7:9–14 в какой-то мере повлияло это внеканоническое описание восхождения на небеса ветхозаветного патриарха.[59]

Тем не менее, значение параллели с описанием вознесения Еноха на облаках к Божьему присутствию для идентификации «как бы Сына человеческого» остается невыясненным. В более поздней части этого енохического произведения ее автор пришел к вполне закономерному выводу о том, что Енох – это именно «как бы Сын человеческий» из видения Даниила (*1 Енох* 37–71).[60] И все же в 7-й главе Книги пророка Даниила ничто не указывает на подобного рода умозаключение, и комментаторы вполне оправданно не принимали в расчет возможность идентификации этой человеческой фигуры как изначального намерения автора.

По моему мнению, сходство между этими двумя текстами объясняется концептуальным общим знаменателем, а именно тем, что и «как бы Сын человеческий», и Енох были священниками. В цикле повествующем о падении Стражей, часть которого представляет собой текст *1 Енох* 14, Енох назван «писцом правды» (12:4), и при этом некоторые комментаторы вполне оправданно пришли к выводу о том, что Енох также исполнял роль священника.

Со времени появления исследований Дейвида Сутера и Джорджа Никельсбурга о цикле падения Стражей многие ученые признают верность его интерпретации как типологического представления экзогамии священников, которые, подобно Стражам на небесах, покинули свою обитель культовой и национальной чистоты из-за их браков с женщинами, не принадле-

---

[59] См., в особенности, T. F. Glasson, “The Son of Man Imagery: Enoch xiv and Daniel vii,” *New Testament Studies* 23 (1976–7): 82–90.; H. S. Kvanvig, “Henoch und der Menschensohn,” *Studia Theologica* 38 (1984): 101–31; Collins, *Daniel,* 300. Мнение о том, что 7-я глава Книги пророка Даниила в самом деле представляет собой переработанную сцену из енохических преданий, отстаивается Лореном Штукенбруком в связи с текстом из Кумранской рукописи, содержащей *Книгу Исполинов* (L. Stuckenbruck, “The Throne-Theophany of the Book of Giants: Some New Light on the Background of Daniel 7,” в печати, речь идет о рукописи 4Q30 ii 17–19).

[60] Об этой идентификации см. мое исследование Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 149–153.

жащими к народу Израиля.[61] На этом основании, а также привлекая внимание исследователей к близкой параллели между деяниями Еноха и Ездры, Хельге Кванвиг пришел к выводу о том, что Енох – это архетипический писец и священник.[62] Эти предположения получили дальнейшее подтверждение в более детальном исследовании данной проблемы, предпринятом Мартой Химмельфарб. Исследовательница указала на многочисленные храмовые и священнические отличительные признаки в тексте *1 Енох* 14; принимая во внимание результаты исследований Сутера/Никельсбурга, можно прийти к выводу о том, что Стражи были священниками; трехчастная структура небес, на которые восходит Енох, создана по образцу трехчастного священного пространства Второго Храма; призыв к Еноху приблизиться («подойти») напоминает о терминологии храмового культового служения; сама Великая Слава представлена облаченной в священнические одежды; деятельность главного героя как писца и учителя указывает на его преимущественно священнический статус, а роль Еноха как заступника, также как и его доступ к Божьему присутствию закреплены в других обстоятельствах за первосвященником.[63]

Как отмечает Химмельфарб, наряду с другими исследователями, священнические обязанности Еноха были хорошо известны более поздним авторам, и эта тема получила дальнейшее развитие в их сочинениях.[64] В *Книге Юбилеев* 4:25 говорится о том, что Енох совершает вечернее приношение путем воскурения фимиама. Во *Второй книге Еноха* преображение Еноха в ангелоподобное существо представлено с использованием выражений, характерных для обряда наделения священника его

---

[61] J. W. R. Nickelsburg, “Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee,” *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 575–600 и D. Suter, “Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch,” *Hebrew Union College Annual* 50 (1979): 115–135,

[62] H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (Neukirchener: Neukirchener Verlag, 1988), 99–103. По мнению Кванвига, ранние енохические предания получили распространение в среде левитов, вернувшихся из Вавилона в IV в. до н.э. (см. стр. 135–143, 157–8, 330–333).

[63] M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 14–28.

[64] Ibid., 25–46.

обязанностями (22:8–10), а заключительные главы (69–73) «посвящены изложению преемственного права священства после вознесения Еноха, благодаря чему совершенно ясно выражена идея о служении самого Еноха в качестве священника».[65] Также и в сочинении, принадлежащем традиции Хейхалот, *Третьей книге Еноха*, в обряде посвящения Еноха в небесные тайны легко распознаются священнические мотивы.[66]

Подобное собрание данных о священнических мотивах в енохических текстах выглядит довольно впечатляющим, что позволяет развить эту тему в отношении других частей енохического корпуса. В случае, если кому-либо все эти свидетельства кажутся недостаточно убедительными, а также в целях разъяснения их связи с 7-й главой Книги пророка Даниила следует более четко определить место и время возникновения и распространения цикла падения Стражей.

Как и многие другие исследователи, Никельсбург, Сутер и Кванвиг полагали, что текст *1 Енох* 12–16 содержит в себе порицание якобы порочного поведения священников Иерусалима, благодаря чему этот ранний апокалиптический текст естественным образом воспринимался как принадлежащий авторству члена некой религиозной секты.[67] Тем не менее, в то время как типология экзогамии представляется вполне убедительным объяснением данного мифа, из этого совершенно не следует, что автор этого текста принадлежал к общине, отчужденной от священников Иерусалима. Разумеется, по отношению к *Дамасскому документу* (2:16–19) и *Завещанию Левия* (14–16) было бы справедливо прийти к выводу о том, что мотив падения Стражей использован в качестве сектантской риторики. Однако социо-религиозная структура израильского общества была совершенно иной после кризиса, связанного с деятельностью Антиоха Епифана (а этим периодом датируются два вышеупомянутых текста) по сравнению с до-Маккавейским периодом, когда была создана *Книга стражей*. Нет никаких достоверных

---

[65] Ibid., 40.

[66] О восприятии Еноха-Метатрона как первосвященника в литературе Хейхалот см. *3 Енох* 15B:1; *Бемидбар Рабба* 12:12 и *Алфавит Метатрона* в: Alexander, "3 Enoch," 1.265, n. 12a.

[67] Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter," 586; Suter, "Fallen Angel, Fallen Priest," 131, 134–5; Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 333.

и бесспорных свидетельств, подтверждающих существование в до-Маккавейский период группы сектантов, которые выступали бы против священников Иерусалима.[68]

Иначе говоря, такой группы не обнаруживается, если только кто-либо не причислит к сектантам самаритян, которые, насколько нам известно, действительно противопоставляли себя власти и влиянию священников Иерусалима. Эйберт Тигчелар в недавнее время высказал интересное предположение о том, что текст *1 Енох* 12–16 был изначально задуман как полемика против самаритян, и его предположение основывалось на тексте из сочинения Иосифа Флавия *Иудейские древности* 11:306–12, где говорится о том, что Манассия, брат первосвященника Яддуя, женился на Никасо, дочери Санаваллета, правителя Самарии.[69] Следствием этого брака было изгнание Манассии из среды Иерусалимских священников и возведение храма на горе Гаризим, и туда перешли многие священники и миряне из числа последователей Манассии. Тигчелар обосновывает свои предположения не только свидетельствами, содержащимися в заключительных главах Книги Ездры, но также приводя в качестве доказательств сочетание полемических высказываний, направленных против самаритян и против экзогамии, в *Завещании Левия* 2–7 и *Книге Юбилеев* 30. В случае, если предположения исследователя верны, это означает, что в дошедшей до нас форме цикл падения Стражей был создан авторами, высказывавшими свои мнения с точки зрения иудейской общины, принадлежащей Иерусалимскому храму, в качестве этиологии и сатиры на поведение «неортодоксальных» самаритянских иудеев. По всей вероятности, этот цикл был создан священником, принадлежащим традиции Ездры, главный герой которой, Енох, представлен подобно ему самому в образе писца.

Предположения Тигчелара, по моему мнению, можно дополнительно обосновать с помощью еще двух текстов. Первый из них – это восхваление Симона Праведника в *Книге Прему-*

---

[68] Мнение о том, что апокалиптическая литература возникла в сектантской среде, в наше время было подвергнуто резкой критике со стороны Кука: S. L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting* (Minneapolis, MN: Fortress, 1995). Ср. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 26–8.

[69] E. J. C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic* (Leiden: Brill, 1996), 198–203.

дрости Иисуса, сына Сирахова 50:121. Этому тексту предшествует, а также следует за ним полемика против «глупых людей из Сихема» (ст. 26) и утверждение о превосходстве Еноха над Иосифом, о котором самаритяне заявляли, что они ведут свое происхождение от него,[70] в 49:14–15.[71] Благодаря этому контексту можно интерпретировать гимн, в котором восхваляется Симон, как прославление Иерусалимских священников в противовес самаритянским священникам с их притязаниями на власть и превосходство: автор Премудрости Иисуса, сына Сирахова знал о том, что Енох был тем персонажем, которого можно использовать против соперничавших самаритян с их необоснованными претензиями.

Во-вторых, как недавно показал Дейвид Брайан, в до-Маккавейском тексте «первоначального *Завещания Неффалима*», лежащего в основе как *Завещания Неффалима*, так и еврейского *Завещания Неффалима*, описания видений используются в качестве полемики сторонников Иерусалимских священников против самаритян, которых представляет Иосиф.[72] В таком случае очень большое значение имеет тот факт, что в *Завещании Неффалима* эти полемические высказывания (в главах 5–6) следуют непосредственно за упоминанием о предупреждениях «из писаний святого Еноха» (4:1) и уроках, полученных от «Стражей, [которые] изменили строй естества своего» (3:5).

Из всех этих сведений можно сделать два важных вывода: текст *1 Енох* 12–17 лучше всего воспринимался и был больше всего известен как мифологическая сатира, направленная против самаритян. В таком качестве он принадлежит к основному направлению литературы эпохи Второго Храма.[73] В таком контексте фигура Еноха служит идеологическим утверждением правоты Иерусалимских священников в их противоборстве с другими священническими сообществами. Подобно тому как текст *1 Енох* 14 воспринимался в качестве описания вознесения на небеса архетипического священника в период опасности, исходящей из самаритянского раскола внутри иудейской об-

---

[70] См., к примеру, Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 9.291; 11:341.

[71] О противоборстве Еноха и Иосифа в этом тексте см. Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 148–9.

[72] Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*, 188–212.

[73] Ср. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End*, 203.

щины, также и в 7-й главе Книги пророка Даниила обнаруживается видение вознесения священника в тот период истории, когда автор этого текста отчетливо осознавал опасность, исходящую извне иудейской общины.

Помимо аллегории самаритянской экзогамии, еще одна почти единодушно признаваемая социально–религиозная тема мифа о падении Стражей – это храмовый обряд Дня Искупления.[74] При первом взгляде на эти тексты обнаруживается очевидное сходство имен одного из двух архангельских отступников (Азазель: *1 Енох* 9:6; 10:4 и т.д.) и предназначение одного из двух козлов во время совершения ритуала Дня Искупления (Лев. 16:8, 10, 26). Как становится понятным из более поздних иудейских и христианских источников, мотив связывания и заключения в темницу падших Стражей (*1 Енох* 10) отражал, по всей вероятности, ритуал изгнания и гибели в пустыне козла отпущения.[75] В этом случае весьма важным представляется тот факт, что описание вознесения Еноха на небеса очень похоже на ритуал ежегодного вхождения первосвященника в Святое Святых в День Искупления. Только в этот день он приближался к Божьему присутствию, как и Енох.[76] Во время кризиса, связанного с самаритянским расколом, когда из-за экзогамии священников святое место подверглось осквернению, представляется вполне естественным, что ритуал очищения из Книги Левит 16 использовался как средство избавления от подобного рода архетипического греха. Таким образом, мы вновь обнаруживаем основательное подтверждение наших выводов о том, что не только «как бы Сын человеческий» представляется священником, но также и его движение по направлению к Божьему присутствию в окружении облаков особым образом перекликается с еще одним текстом, содержащим описание видения, в котором вознесение первосвященнической фигуры в небесное Святое Святых связано с похожим обрядом, совершаемым в процессе ежегодной церемонии Дня Искупления.

---

[74] Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 100,102.

[75] Об этом тексте см. L. L. Grabbe, “The Scapegoat Ritual: A Study in Early Jewish Interpretation,” *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987): 152–67.

[76] Химмельфарб отмечает сходство между описанием Божьего одеяния в тексте *1 Енох* 14 с облачением первосвященника во время совершения обряда праздника Йом Киппур. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 18.

К подобного рода выводам можно прийти и на основании размышлений о возможных параллелях к тексту Дан. 7:13, обнаруженных в рукописи из Кумрана, связанной с именем Мелхиседека (11QMelch). Многие ученые обращают внимание на строку 10 этого текста которая говорит о Мелхиседеке как אלוהים.[77] В то время как Мелхиседек обычно считается сверхчеловеческой ангельской фигурой, не следует сбрасывать со счетов при этом и идентификацию его с земным царем-священником из Книги Бытия 14 и Псалма 110.[78] Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что эсхатологическое появление этого божественного судьи Мелхиседека представлено как День Искупления в десятый юбилей (строка 7, ср. строку 2).

Подобное богословие юбилеев, неразрывно связано с празднованием Дня Искупления, так как юбилей отмечается на десятый день седьмого месяца Тишри (Лев. 25:9), что было хорошо известно в религиозной традиции, к которой принадлежал автор Книги пророка Даниила. Даже несмотря на точно установленный факт, состоящий в том, что 9-я глава Книги пророка Даниила была создана после 7-й главы, стоит обратить внимание, что в данном случае интерпретация текста Иер. 25:11–12; 29:10 представлена в виде рассчитанных десяти юбилеев (490 лет). Отголоски эсхатологического Дня Искупления, присутствующие, возможно, в такого рода интерпретации, вполне могут быть созвучными с видением из текста Дан. 7:9–14 в случае, если воспринимать его также как совершение подобного рода эсхатологического торжественного события.[79]

---

[77] См., к примеру, Goldingay, *Daniel,* 172; Collins, *Daniel,* 293.

[78] См. мое исследование Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 155, 196–7. Интересно сравнить использование слова אלוהים по отношению к Моисею (из текста Исх. 7:1) в рукописи 4Q374 2 ii 6; на эту тему см. мою работу: C. H. T. Fletcher-Louis, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology,” *Dead Sea Discoveries* 3 (1996): 236–252.

[79] Отголосок темы Дня Искупления в богословской концепции юбилеев был отмечен Лакоком: LaCocque, *Book of Daniel,* 192, в контексте его комментария на фразу לכפר עון в стихе 9:24. Следует отметить также деление истории на юбилеи в рукописи 4QPseudo-Daniel (4Q243–5), строке 14.

День Искупления как концептуальная основа текста: наша гипотеза

На данный момент мы располагаем большим количеством материала, свидетельствующего о том, что 7-ю главу Книги пророка Даниила не только следует воспринимать в контексте храмового культового служения, но и обращая особое внимание на обряд празднования Нового Года. Джон Дэй высказал предположение о том, что наиболее вероятным обрядом, относящимся к рассматриваемому тексту, был Праздник кущей, однако при этом следует учитывать, что празднование Нового Года в эпоху Второго Храма состояло из трех отдельных частей, обрядов Рош Хашана, Дня Искупления и Праздника кущей. Несмотря на отсутствие сомнений в творческом соединении смыслов всех этих обрядов друг с другом, следует прояснить вопрос о том, имел ли в виду автор рассматриваемого текста один из этих трех обрядов как особым образом относящийся к его видению.

Вывод Лакока о наиболее обоснованном объяснении этого видения в контексте храмового служения был сделан не просто на основании особого внимания автора этого текста к изменениям обрядов храмового культа, введенных Антиохом Епифаном, но и на основании события особого вида осквернения Храма, вызванного назначением Ясона первосвященником после убийства Ония III (Дан. 9:26): это «новое пятно позора ... можно было бы смыть только пришествием последнего первосвященника».[80] Предположение о том, что пришествие как бы Сына человеческого представляет собой деяние, благодаря которому будет смыта нечистота, запятнавшая святое место, выглядит вполне убедительным и теперь еще и находит свое подтверждение благодаря исследованию Дейвида Брайана о нечистоте смешанных существ. В контексте исполнения закона, предписанного в Пятикнижии, о совершении культового обряда средством, с помощью которого следует смывать осквернение храма, считается обряд очищения, который, согласно автору 16-й главы Книги Левит, следует совершать в День Искупления.

Ранее мы упоминали о том, что благодаря параллели с текстом *1 Енох* 14 можно предположить, что смысловым центром

---

[80] LaCocque, *Book of Daniel,* 125.

7-й главы Книги пророка Даниила служит обряд Дня Искупления, и теперь нам надлежит обратиться к подробному рассмотрению этого предположения.

Сын человеческий, День Искупления и фарисеи и саддукеи

Совершенно очевидно, что самым убедительным указанием на связь между текстом Дан. 7:9–14 и Днем Искупления служит образ явления Бога «на земле» и восшествие как человеческой фигуры из видения Даниила, так и первосвященника к Божьему Присутствию. Тот факт, что в рассматриваемом тексте предполагался смысл обряда празднования Нового Года, по моему мнению, подтверждается, в частности, мотивом облаков.

Как справедливо указал Дж. Эмертон, связь между человеческой фигурой и образом облаков означает, что этот персонаж обретает отличительный признак такого свойства, которое в других местах библейского предания ассоциируется только с самим Богом.[81] В некоторых случаях библейские описания теофанических явлений совершенно очевидно имеют отношения не к храмовому культу, а к неким историческим событиям (к примеру, в Пс. 19:1; Иез. 1:4). Следует напомнить важную роль этого мотива в рассказе о даровании закона во время откровения на Синае, а также об облаке, ведущем народ в пустыне и наделенным Божьим Присутствием. Однако в других местах библейского текста образ облака ассоциируется с Божьим присутствием в храме (к примеру, в 3 Цар. 8:11) и в скинии (к примеру, в Исх. 40:34–38; Числ. 9:15–22).

В тексте, содержащем описание Дня Искупления в 16-й главе Книги Левит, утверждается, что Бог «являлся в облаке на крышке ковчега» (ст. 2). Следует напомнить об облаке славы, снизошедшем на Скинию. В контексте 16-й главы Книги Левит, возможно, имеется в виду «облако курения», возникающее из кадильницы первосвященника и покрывающее крышку ковчега (ст. 13).[82]

---

81 Emerton, “The Origin of the Son of Man Imagery,” 232.

82 Так это интерпретируется, к примеру, в: J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (New York: Doubleday, 1991), 1014–5. Об использовании образа облака по от-

В своей недавно опубликованной монографии *Воскурение фимиама в древних культовых обрядах* Кьелд Нильсен высказал предположение о том, что следует объединить описание воскурения фимиама во время храмового культового обряда и исторические события, сопровождающиеся явлением Бога в облаке, к примеру, на горе Синай. Не отрицая некоторые докультовые исторические и мифологические предания, исследователь рассматривает воспроизведение этих преданий в культовых храмовых обрядах, где использовался фимиам для создания облака.[83] Это означает, что в случаях очевидной ассоциации с мотивом Божьего Присутствия использование фимиама в культовом обряде служит напоминанием для участвующих в нем людей о теофаническом облаке. В текстах, содержащих описания видений, таких как 7-я глава Книги пророка Даниила, где обнаруживаются все основания рассматривать ее в контексте культового служения, подобный символизм присутствует вполне естественным образом: облака служат космологическим эквивалентом воскурения фимиама в храме. В 16-й главе Книги Левит облако представляет или закрывает Божье Присутствие; в таком случае, как нам следует воспринимать ассоциацию этого мотива с предполагаемой первосвященнической фигурой «Сына человеческого»?

Согласно раввинистическим источникам, между фарисеями и саддукеями разгорелся спор по поводу интерпретации предписаний об использовании фимиама, содержащихся в 16-й главе Книги Левит, и способе его воскурения. По мнению саддукеев, фимиам воскурялся при горении углей на жертвеннике во дворе, и это означало, что когда первосвященник входил в святилище, он уже был окружен облаком от воскуряемого фимиама. Фарисеи страстно отрицали подобную интерпретацию, настаивая на том, что первосвященник помещал фимиам на угли только тогда, когда он оказывался уже внутри Святого Святых.[84]

Относящиеся к этому предмету тексты сами по себе не содер-

ношению к обряду воскурения фимиама см., к примеру, Иез. 8:11; *Премудрость Иисуса, сына Сирахова* 50:6.

83 K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (VTSup. 38; Leiden: Brill, 1986), 82.

84 См. *т. Йома* 1:8,181; *в. Йома* 19b; 53a; *и. Йома* 1:5, 39a; *Сифра* Лев. 16:13 (68a).

жат разъяснений вопроса о том, почему эта тема стала предметом столь оживленных дискуссий, и современным исследователям было нелегко найти убедительное логическое обоснование этого спора.[85] Возможно, саддукеи выражали беспокойство о том, чтобы первосвященник не входил в Святое Святых без защиты от непосредственного созерцания Бога, однако в таким случае трудно понять, почему фарисеи не проявляли признаков подобного беспокойства. До настоящего времени едва ли этот вопрос был разъяснен с какой-либо долей убедительности на основании материала, известного нам о постбиблейской борьбе различных религиозных групп и о предмете дебатов по этому вопросу между фарисеями и саддукеями.

Обычно предполагается, что данный библейский текст явным образом подтверждает мнение фарисеев,[86] однако Лемуан справедливо заметил, что в данном случае смысл текста не столь очевиден, и фарисеи, возможно, на самом деле не могли предъявить его буквальный смысл как доказательство своей точки зрения.[87] В случае прочтения древнееврейского текста (или греческого текста Септуагинты) Лев. 16:12–13 как содержащего тот смысл, что именно внутри Святого Святых Аарон должен поместить фимиам на огонь (так это понимали фарисеи), тогда в этих стихах обнаруживаются две несообразности. Во-первых, текст ст. 12 буквально означает следующее: «И возьмет горящих угольев полную кадильницу с жертвенника, который пред лицем Господним (מלפני יהוה). Второй предлог מן представляется излишним, и его использование в этом выражении выглядит довольно странным.[88] Во-вторых, в тексте ст. 12b говорится

[85] См., к примеру, J. Z. Lauterbach, “A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees,” *Hebrew Union College Annual* 4 (1927): 173–205; J. LeMoyne, *Les Sadducéens* (Paris: Lecoffre, 1972), 249–263; Milgrom, *Leviticus,* 1028–31; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE* (London: SCM, 1992), 335, 395–7, 466, 469 (в этой работе Сандерс смешивает саддукейские и фарисейские взгляды на эту проблему).

[86] Lauterbach, “A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees,” 173–4; Milgrom, *Leviticus*, 1028; Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, 335.

[87] LeMoyne, *Les Sadducéens,* 249–50, 258, 262. R. Leszynsky, *Die Sadduzäer* (Berlin: Mayer & Müller, 1912), 6; по мнению этого автора, библейский текст служит подтверждением интерпретации саддукеев.

[88] Предположения, высказанные Милгромом о возможном чтении этого

о наполнении фимиамом обеих рук, так что довольно сложно представить себе первосвященника с обеими руками, наполненными фимиамом, который в то же время держит кадильницу с горящими углями в целях практического выполнения библейского предписания.[89]

В случае принятия саддукейской интерпретации рассматриваемого текста обе эти проблемы решаются сами собой. Саддукеи, следует полагать, воспринимали содержание стиха 13 не как логическое следствие из текста ст. 12с («... и внесет за завесу, *и положит курение*», но как продолжение ст. 12ab: «И возьмет горящих угольев полную кадильницу *с* жертвенника, который *пред лицем Господним,* (и внесет за завесу). И [также] положит курение на огонь *пред лицем Господним*». Излишние слова «пред лицем Господним» в ст. 12а (ср. ст. 18) включены в этот стих, чтобы вновь повторить их в ст. 13, где автор обращает внимание читателя на то, что как обретение углей, так и воскурение фимиама происходят в одном и том же месте.[90] В других местах библейского текста фраза «пред лицем Господним» со всей очевидностью означает жертвенник, расположенный у входа скинии собрания (к примеру, Лев. 1:5; 4:4).[91] Для совершения этого действия не требуется никакого хитрого трюка: Аарон должен вынести с жертвенника фимиам на углях в одной кадильнице и принести его во внутреннее святилище. Вполне можно допустить, что исполнение предписанного ритуала не вызывало особых сложностей, и саддукеев не слишком озадачивало содержание этого библейского текста.[92]

текста в его работе: Milgrom, *Leviticus,* 1025, не вполне убедительны. Исследователь указал та то, что «если бы в этом тексте использовалось выражение *lipnê,* его можно было понять неправильно в смысле «с верха жертвенника к присутствию Господа»». Такое прочтение очень подходило бы для интерпретации фарисеев.

[89] Leszynsky, *Die Sadduzäer,* 62. Автору текста *м. Йома* 5:1 пришлось добавить упоминание о ковше для фимиама, о котором ничего не говорится в библейском тексте.

[90] О возвращении к этой теме в другом месте 16-й главы Книги Левит свидетельством служит сравнение стиха 11 со стихом 6.

[91] См., в особенности, текст Числ. 16:17, где предполагается, что фимиам следует помещать на угли в соответствии с саддукейской интерпретацией.

[92] Стремление саддукеев представлять первосвященника в окружении облака из фимиама служит напоминанием о событиях, связанных с Мо-

Согласно мудрому замечанию Дж. Лаутербаха, «если бы древняя практика совершения обряда соответствовала той интерпретации текста, на которой настаивали фарисейские проповедники, или если бы устное предание соотносилось с их мнением по данному вопросу, они, разумеется, не упоминали бы о данном предмете». Однако в доступных нам источниках явно видны несоответствия между их мнением и преданиями. «Логично было бы предположить,... что в данном случае саддукеи следовали традиционной, освященной временем практике совершения обряда, в то время как фарисеи не были приверженцами древнего устного предания,... но привносили свое понимание этого обряда».[93]

Все это предполагает, что в фарисейской герменевтике присутствовал некий скрытый мотив. Если фарисеи, для которых вопросы эсхатологии были гораздо важнее, чем для саддукеев, тщательно исследовали 7-ю главу Книги пророка Даниила с верой в то, что Бог собирался послать в будущем первосвященника для исполнения деяний, о которых говорится в ст. 13, они вполне естественным образом сопротивлялись саддукейскому пониманию совершения богослужения, по-видимому, буквально соответствовавшего этому тексту. Противоречия между саддукеями и фарисеями были, очевидно, вызваны несогласием фарисеев с претензиями Хасмонеев на осуществление как священнической, так и царской власти. В культурно-религиозном контексте того времени фарисеи, в отличие от саддукеев, не принимали осуществленную эсхатологию Хасмонейских священников-царей. По моему мнению, они не принимали тот факт, что в Хасмонеях осуществлялось исполнение пророчества, содержащегося в тексте Дан. 7:13. В течение последних

исеем, о которых говорится в тексте Исх. 24:18. Этих же взглядов могли придерживаться и ессеи, в случае, если верна интерпретация фрагмента текста под названием *Языки пламени* (1Q29; 4Q376), и в нем говорится о том, что первосвященник появляется в окружении облака из святилища, (1Q29 1 3; 4Q376 1 ii 1). На другой стороне свитка рукописи 4Q376 (4Q377) обнаруживается описание Моисея, покрытого облаком и разговаривающего с Богом уста к устам «как если бы он был ангелом» (строка 11).

[93] Lauterbach, “A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees,” 176. Согласно Лемуану (LeMoyne, *Les Sadducéens,* 259), предположение Лаутербаха было принято «большинством ученых», в том числе и им самим (стр. 259–60).

десятилетий эпохи Второго Храма, когда Хасмонеи едва не исчезли с политической сцены, фарисеи продолжали настаивать, вопреки любым саддукейским притязаниям на противоположное мнение как истинное, что обряд Дня Искупления не должен был совершаться таким способом, чтобы он выглядел как исполнение пророчества 7-й главы Книги пророка Даниила. Они ожидали некую эсхатологическую фигуру, в которой проявлялось бы то содержание, которое в древней идеологии Дня Искупления, как они верили, выражалось первосвященником в момент совершения обряда этого праздника.

Пока неясно, сознательно ли саддукеи воспринимали пророчество из текста Дан. 7:13 как уже исполненное. В любом случае можно подчеркнуть обоснование нашего предположения о том, что их желанием было продолжение традиционного способа богослужения. Уже в III в. до н.э. в *Книге стражей* обнаруживается образец идеального священника, который вознесся в Святое Святых в окружении облаков. В *Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, книге, которую нередко связывают с идеологией саддукеев, и кульминационным пунктом которой, как мы видели ранее, служит описание идеального первосвященника, тесно связанного с Енохом (49:14сл.), мы располагаем свидетельством до-Маккавейской датировки представлений саддукеев об использовании фимиама. В этом сочинении в главе 50 ст. 6 о Симоне бен Онии говорится, что он был «как утренняя звезда среди облаков», когда он выходил из святилища. Несмотря на то, что в этом тексте не обнаруживается описания входа в святилище, его автор стремится связать мотив облака не просто с темой Божьего Присутствия, но также и с личностью первосвященника. Тот факт, что в данном случае наблюдается ассоциация с мотивом облака, созданного фимиамом, подтверждается текстом ст. 9, где о Симоне говорится как о «подобном огню и фимиаму в кадильнице». Более того, сравнение Симона с утренней звездой вполне очевидным образом помещает его служение в контекст предания об ангеломорфном человеческом существе, благодаря чему, как мы предположили ранее, получают объяснения разнородные свидетельства об идентичности «как бы Сына человеческого» в Дан. 7:13, которые иным способом было бы весьма сложно объединить.

Мою гипотезу можно подтвердить благодаря одной подробности в раввинистических источниках, относящихся к об-

суждаемому здесь спору. Согласно тексту Мишны, накануне празднования Дня Искупления саддукейский первосвященник читал различные тексты из Писания: «И из каких книг они читали перед ним? Из книг Иова и Ездры и из Книг Паралипоменон. Захария бен Кабутал сказал: “Много раз я читал перед ним из Книги пророка Даниила” (*м. Йома* 1:6)». Нам не объясняется причина, по которой читались эти книги. Обычно предполагается, что чтение из Книги пророка Даниила объясняется полемикой, относящейся к вере в воскресение, подтверждение которой фарисеи могли найти в тексте Дан. 12:1–3.[94] Такое объяснение вполне возможно и, учитывая связь между ангеломорфным первосвященником, представляющим праведников, переживающих, соответственно, то же самое преображение, что и он сам, оно согласуется с моей интерпретацией. Однако, по моему мнению, саддукейский первосвященник читал Книгу пророка Даниила, и в особенности ее 7-ю главу, и, следовательно, он знал, почему он не должен зажигать фимиам до тех пор, пока он не оказывался в Святом Святых. Подобным образом и под чтением Книги Ездры подразумевался текст Ездр. 2:63, где говорится об ожидании эсхатологического первосвященника (ср. Неем. 7:65).

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что в тексте Дан. 7:9–14 представлено описание эсхатологического Дня Искупления (возможно, юбилея), когда истинный первосвященник подойдет к Ветхому днями в окружении облаков из фимиама. В этом совершенно особом контексте следует отметить убедительное свидетельство того факта, что в этот день первосвященник представляет собой ангеломорфную фигуру. Так, к примеру, в традиции, общей для Филона Александрийского и раввинистических авторов, текст «Ни один человек не должен быть в скинии собрания, когда входит он для очищения святилища, до самого выхода его» (Лев. 16:17) интерпретируется как имеющий тот смысл, что при вхождении первосвященника в Святое Святых там не присутствует ни одного смертного существа, так как он сам в этот момент на самом деле превращается в ангела.[95] Филон истолковывает льняное облачение, использовавшиеся при совершении этого ритуала, как символ бессмер-

---

94 См., к примеру, LeMoyne, *Les Sadducéens,* 261–2.

95 *Ваикра Рабба* 21:12. Филон Александрийский, *О том, кто наследует*

тия личности, на которой оно одето (*О сновидениях* 1:216–7). Джейкоб Милгром недавно пришел к выводу о том, что изначальным намерением автора библейского текста в описании простой одежды первосвященника было показать, что она символизирует ангельскую личность, принадлежащую при восхождении на небеса к числу их обитателей.[96]

Первосвященник, Баал и *Chaoskampf*

На данный момент, по моему мнению, на основании установленной нами картины *переднего* плана (храмового культа) и благодаря некоторым сведениям о картине *заднего* плана (а именно, текста *1 Енох* 14), находящейся в наибольшей степени приближения к изучаемому тексту, нам удалось выработать достаточные обоснования для интерпретации человеческой фигуры в Дан. 7:13 как образа первосвященника. Учитывая большое значение аллюзий на мифы, связанные с Баалом, нам следует высказать некоторые соображения относительно роли первосвященника в мифе о победе над силами хаоса. Данный предмет сам по себе заслуживает подробного и длительного исследования. Принимая во внимание ограничения этого нашего изыскания, я мог бы только привести некоторые результаты частично выполненной работы и предоставить пять причин, по которым, по моему мнению, до своего литературного воплощения в 7-й главе Книги пророка Даниила фигура первосвященника уже была наделена идентичностью, имитирующей основные отличительные признаки Баала.

(1) Во-первых, в соответствии со справедливыми замечаниями Моски, определившего некоторые пути (такие, например, как Пс. 89), по которым мифологические мотивы, связанные с Баалом, могли быть перенесены на фигуру царя в период до плена, выясняется, что в эпоху после плена привилегии царя были присвоены священнику. Следовательно, *априори* существует вероятность того, что роль царя в совершении храмового

божественное 84; *О сновидениях* 2:188–89; 2:231. См. мое исследование Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 126.

[96] Milgrom, *Leviticus,* 1016.

культа в плане его владычества над мифическими силами хаоса была передана первосвященнику в этой сфере деятельности.

(2) Во-вторых, П. Кирни высказал предположение о том, что в тексте Исх. 25–31 деление списка инструкций к построению скинии на семь частей соответствует семи дням творения согласно священническому редактору 1-й главы Книги Бытия.[97] Подобное соответствие особенно ярко выражено в третьей и седьмой частях, в которых установление медного бассейна (30:17–21: «моря» в 3 Цар. 7:23) и предписание соблюдать Субботу (31:12–17) в точности соответствует третьему и седьмому дням творении в тексте Быт. 1:9–10; 2:2–3. По моему мнению, более детальное рассмотрение могло бы помочь в установлении соответствий между каждой из остальных пяти частей и описанием дней творения согласно священническому редактору.[98] Суммарный результат этого интратекстуального исследования состоит в установлении литургического контекста для описания космогонического процесса и в определении скинии как микрокосма, служащего копией вселенной.

Для целей нашего исследования предположения Кирни имеют особое значение, так как благодаря им можно установить параллель между описанием облачения Аарона при посвящении его в священнический сан (Исх. 28–29) и описанием первого дня творения (Быт. 1:1–5), в котором, хотя и в неявном виде, обнаруживаются отголоски мотива победы Бога над силами хаоса, характерного для ближневосточных космогонических мифов.[99] Сам Кирни отмечает параллелизм между описанием творения Богом света (Быт. 1:3–5) и тем, как представлен Аарон, зажигающий лампады на меноре в скинии и возжигающий

---

[97] P. J. Kearney, “Creation and Liturgy: The P Redaction of Exodus 25–40,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977): 375–87. Каждая часть начинается словами: «И сказал Господь Моисею, говоря». (Исх. 25:1; 30:11; 30:17; 30:22; 30:34; 31:1; 31:12).

[98] Выводы Кирни были приняты и развиты в таких работах, как, например, Weinfeld, “Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord,” 502 n. 5, 507; Levenson, *Creation and the Persistence of Evil,* 82–3, однако его главная гипотеза не получила той оценки, которая она заслуживает. В исследовании самого Вайнфилда (506–7) содержится указание на соответствие между светилами, сотворенными на четвертый день (Быт. 1:1419), и посвящением в сан сыновей Аарона в четвертой речи Бога (Исх. 30:22–33).

[99] Об этих отголосках см. Day, *God’s Conflict,* 49–3.

фимиам над ней, в текстах Исх. 27:20–21 и 30:7–8, предшествующих постановлениям, содержащимся в Исх. 28–9, и следующих на ними.[100] Таким образом, в данном случае отведенная Аарону роль в совершении храмового культа, подобная той, что играет Бог в процессе сотворения мира, очень важна для нашего исследования, так как, согласно замечанию Джона Дэя, сославшегося на текст Быт. 1:3–5, в древней ближневосточной мифологии победа над силами хаоса ассоциируется с зарей, рассветом и в целом с солярными богами и богинями.[101] К похожим выводам можно прийти, проанализировав некоторые детали текста Исх. 28–9 в процессе изучения древнего Ближнего Востока с точки зрения истории религий:

(3) Исследователей давно озадачивал символический смысл и назначение ефода (Исх. 28:4сл.). В наше время многие исследователи пришли к согласию в вопросе о том, что изначально, также как и в других контекстах, библейский ефод представлял собой одеяние, которым покрывали статую бога.[102] В таком случае он служит библейским примером широко распространенного интереса к божественным одеяниям.[103] Следовательно, предполагается, что такого рода символический смысл был утрачен в тот момент, когда в библейской версии священнического редактора Аарон наделяется ефодом.

Однако существуют все основания полагать, что ефод Аарона сохранил некоторую долю символического смысла божественного одеяния. В постбиблейский период в иудейской традиции можно обнаружить продолжение интерпретации символизма ефода в смысле божественного облачения.[104] В контек-

---

[100] Kearney, “Creation and Liturgy,” 375. Эти связи между Аароном, Богом и сотворением света, возможно, соответствуют тексту Зах. 2:8; 3:9; 4:14.

[101] Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, 102, 121–2. См., к примеру, Пс. 46:6; Иса. 14:12f; 17:14; Иов. 26:12–13; Авв. 3:11 и, в особенности, Пс. 110:7 на предмет мотива царя-священника.

[102] См., в особенности, Суд. 17:5; 18:14–20; Ос. 3:4, ср. 4 Цар. 23:7; “Ephod” in: D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (6 vols.; New York: Doubleday, 1992), 2.550; L. Koehler and W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (3 vols.; Leiden: Brill, 1997), 1.77.

[103] См., в особенности, A. L. Oppenheim, “The Golden Garments of the Gods,” *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 8 (1949): 172–193.

[104] В тексте *Берешит Рабба* 38:8 говорится о том, что на первосвященнике

сте космического символизма скинии мотив облачения Аарона в божественные одеяния выглядит совершенно уместным: «... не только различные части храма и предметы его обстановки представляют небесное обиталище, но даже священники ... представляют небесные сонмы, т.е. ангелов», и, таким образом, первосвященник представляет присутствие Самого Бога.[105]

За пределами Еврейской Библии можно обнаружить несколько случаев использования слова, очевидно однокоренного с библейским словом אפוד. В одном из таких случаев контекст, в котором помещено такое слово, служит указанием на одеяние, украшавшее бога, одержавшего победу над силами хаоса. В одном хорошо известном исследователям тексте из угаритского эпоса о Баале говорится о том, что в тот момент, когда Баал убил Левиафана, на нем был надет *'ipd*.[106]

> Хотя ты [Баал] победил Лотана, исчезнувшего змея, уничтожил извивавшегося змея, тирана с семью головами, ты был неприкрыт, небо развязалось подобно поясу на твоей одежде (*'ipdk*)! ...

Первые две строки этого текста удивительным образом напоминают слова из Иса. 27:1, и их часто цитируют ученые в исследованиях о 7-й главе Книги пророка Даниила.[107] Однако до сих

надето Божье облачение (ср. *и. Йома* 7:3, 44b; *Ваикра Рабба* 21:11). В рукописи 4QShirShabb (4Q405 23 ii 5; 11QShirShabb 8–7 6) сообщается, что в небесном храме на ангельских священниках были надеты ефоды. См. также Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 3:180; *Письмо Аристея* 99; Откр. 1:13–16 и приведенные далее тексты, в которых говорится о табличке на груди.

[105] Вывод Вайнфилда с логическим дополнением к нему см. в работе этого исследователя: Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord," 506.

[106] A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarite de 1929 à 1939* (Paris: Imprimerie Nationale/Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1963), 5.I.1-5 в соответствии с переводом из книги: J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Leiden: Brill, 1988), 69–70. Перевод трудного места строк 4–5 неоднократно обсуждался, к примеру, в работе: J. A. Emerton, "A Difficult Part of Mot's Message to Baal in the Ugaritic texts," *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2 (1972): 50–71, однако давно высказанное мнение о том, что под словом *'ipd* подразумевается предмет одежды, подтверждается таким же смыслом этого слова в тексте Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes*, 5.V.2–4,24.

[107] См., к примеру, Ferch, *The Son of Man in Daniel Seven,* 62; Collins, *Daniel,* 287

пор никто не обратил внимания на упоминание в пятой строке угаритского ефода и не оценил того значения, которое это упоминание может иметь для истолкования текста Дан. 7:13.

(4) В-четвертых, камни на табличке на груди первосвященника наделены несколькими особыми и очень важными символическими функциями. В первую очередь благодаря параллелям с текстами Иез. 28:12сл. и греческим добавлениям к Книге Эсфири (15:6) становится совершенно понятно, что эти камни особым образом связаны с представлением о божественной царской власти.[108]

Во вторую очередь можно отметить три наблюдения, благодаря которым обнаруживаются указания на совершенно особый символизм этих камней как собственности бога или его представителей, победивших силы хаоса. Во-первых, в клинописном тексте *Lugal-e* говорится о том, что бог Нинурта (Нингирсу), с которым иногда идентифицируется Мардук, и который в этом тексте побеждает силы хаоса в горах, принимает в качестве награды собрание камней, напоминающих числом и формой камни на табличке на груди первосвященника (особ. в строках 498–545). Камни Нинурты, таким образом, включены в контекст храмового служения как объекты поклонения (542–5).[109] Во-вторых, такое обретение камней в качестве трофея после битвы с силами хаоса перекликается с историей о двенадцати камнях из реки Иордан, представленной в Книге Иисуса Навина 4. Эти камни также обретены в контексте события, напоминающего победу над водной стихией, чтобы впоследствии учредить их культовое почитание в Галгале. В-третьих, почти столетие назад У. Мусс-Арнольт имел все основания сравнить камни на облачении первосвященника с Таблицей Судеб, полученной Мардуком от поверженного демона Кингу, чтобы носить ее во время установления порядка во вселенной (*Энума Элиш* 4:121–2).[110] Как Таблица Судеб, так и табличка Аарона

---

[108] Ср. Псевдо-Филон, *Библейские древности,* 25:10-26:15, где сообщается, что это были камни, украшавшие аморитянских идолов. В эсхатологический период они будут прикреплены к херувимам над ковчегом (26:12).

[109] В особенности светящийся гематит (камень истины) и алебастр (498–523) напоминают Урим и Тумим. T. Jacobsen, *The Harps that Once* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), 260–262.

[110] W. Muss-Arnolt, “The Urim and Thummim. A Suggestion as to Their Original Nature and Significance,” *American Journal of Semitic Languages and*

подвешены на груди главного героя соответствующих историй. Подтверждение гипотезы Мусс-Арнольта, возможно, обнаруживается в тексте Иез. 28:13, где в контексте описания камней, закрепленных на табличке на груди, слово תפיך, значение которого трудно понять, не принимая во внимание этого соответствия, имеет одинаковый корень со словом, использовавшимся в выражении Таблица (*tup*) Судеб.

(5) В-пятых, подтверждение предположения о том, что Аарон был облачен в одежды Бога, одержавшего победу над силами хаоса, обнаруживается в удивительном тексте из 3-й Книги сочинения *Иудейские древности* Иосифа Флавия. В своем пространном рассказе о скинии и облачении священника Иосиф представляет описание пояса, с помощью которого одежда священника поддерживалась на верхней части тела:

> ... его [хитон] стягивали под грудью поясом, охватывающим тело, шириною в четыре пальца. Пояс этот был так тонко выткан, что казался сделанным из кожи змеи, так как в нем были вытканы всевозможные пестревшие красным, пурпуровым и фиолетовым отливом узоры. Основа же его состояла из чистого виссона. Пояс этот, начиная вблизи груди, около которой он несколько раз обвивался,[111] спускался затем оттуда до низа ног. Иерей носил его в виде прелестного украшения до тех пор, пока не приступал к богослужению. Когда же приходилось приносить жертву или служить, то он откидывал концы пояса на левое плечо, чтобы они не мешали ему при отправлении его обязанностей. Моисей назвал пояс этот аванифом (ἀβανὴθ), мы же именуем его по-вавилонски емианом (ἑμίαν), как его называют в Вавилонии (3:154–6).[112]

Почему этот пояс сравнивался со змеей (ὄφις), и имеет ли он какое-либо отношение к Левиафану? О поясе говорится как об «обвивавшемся» (ἕλιξ), и этим определением в других случаях характеризуется кожа змеи. Такое словоупотребление служит напоминанием о библейском «извивающемся» змее в тексте Иса. 27:1–2, а также параллельном тексте из цикла о Баале (*CTA*

Literature 16 (1900): 211–219; в этой работе устанавливаются некоторые соответствия между табличкой на груди первосвященника и Таблицей Судеб.

[111] В этом описании пояс представлен так, что его «извивание» начинается от груди (λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν τῆς ἑλίξεως κατὰ στέρνον).

[112] Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона*, 104.

5.1.1–3), где, как мы видели ранее, присутствует упоминание о ефоде. Далее Иосиф говорит о первосвященнике, что

> Охватывающий эту одежду пояс служил эмблемою океана, который также обтекает вокруг всей Земли (3:185).[113]

Совершенно явным образом такое замечание предполагает, что в данном случае имеется в виду не земная, а морская змея, т.е. пояс представляет одновременно и богов под названием Ямм или Тиамат, и их монстра Левиафана (Лотана) или Кингу. Тот факт, что такое символическое представление о поясе восходит своими корнями к отдаленным временам истории Израиля, подразумевается возможной связью его с этимологией имени Левиафан (לויתן). Обычно предполагается, что это имя связано с древнееврейским существительным לויה, которое в Притч. 1:9 и 4:9 означает некий вид венка или гирлянды, предмета, напоминающего пояс священника.[114] В свою очередь предполагается, что оба существительных происходят от гипотетического корня לוה, возможно, имеющего смысл «поворачиваться, изгибаться, извиваться».[115] В случае, если связь между этим мифическим животным и поясом с вышивкой, благодаря которой он напоминает это животное, действительно восходит некоторым образом к библейской традиции, такая связь может служить объяснением лингвистической несообразности между библейским словом *lwytn* и альтернативным написанием имени того же самого существа в *CTA* 5.1.1, где оно состоит из согласных *ltn*: в момент заимствования этого слова авторами Библии, если не еще раньше, это чудовище стало ассоциироваться с культовым предметом символического одеяния, что соответственно повлияло и на точность передачи формы этого имени.

Объяснение этого ясно выраженного предназначения символизма пояса как чудовища, обитающего в море/хаосе, потре-

---

[113] Ibid., 107.

[114] Brown, Driver and Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 531, ср. слово ליות (в единственном числе ליה), вырезанное на подставках для бассейна в храме, построенном Соломоном (3 Цар. 7:29, 30, 36). Совпадение ли, что этот бассейн также назван «Морем»?

[115] См. опубликованную позднее статью Джона Эмертона: J. A. Emerton, “Leviathan and *Ltn:* The Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon,” *Vetus Testamentum* 32 (1982): 327–31.

бовало бы дальнейшего исследования. Однако в любом случае, принимая во внимание такого рода соединение мотивов, не остается сомнений в том, что на первосвященнике был надет символический образ поверженного Левиафана: пояс, свисающий на его боку, служил напоминанием об изображении безвольно висящей и побежденной змеи в руке покорителя хаоса.[116]

Благодаря этим пяти пунктам я предлагаю на рассмотрение довольно обоснованные свидетельства того факта, что, по крайней мере в контексте храмового служения первосвященник принимает на себя в некотором смысле идентичность Бога в том, что касается его роли победителя над силами хаоса. Нет необходимости напоминать, что, в то время как было бы слишком поспешно использовать слово «дитеизм» применительно к такого рода материалу, тем не менее, это понятие довольно близко к использованию его для обозначения взаимоотношений между Ветхим днями и «как бы Сыном человеческим» в 7-й главе Книги прока Даниила.

Разумеется, все эти темы требуют значительно более глубокого и обстоятельного исследования, т.к. в них обнаруживается достаточный материал для подробного изучения самого по себе богословия священства в Еврейской Библии в плане истории религий. Принимая во внимание ограничения нашего данного контекста, я всего лишь предлагаю на рассмотрение эти предварительные замечания к дальнейшему более полному исследованию в надежде на то, что они помогут найти решение проблемы, поставленной мифологическим образным строем текста Дан. 7:13.

Сын человеческий в качестве первосвященника в Новом Завете

Помимо енохического образа Сына человеческого в *Книге Образов* нам следует, по моему мнению, предпринять попытки по-

[116] Можно сравнить этот мотив с изображениями на цилиндрических сосудах Бога, победившего в битве силы хаоса, где Бог держит в руке повисшую змею. См. к примеру, E. Williams-Forte, “The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age,” in *Ancient Seals and the Bible* (Ed. L. Gorelick and E. Williams-Forte; Malibu, CA: Undena, 1983), 18–43, 39 (иллюстр. 1,2 и 4 в качестве примеров).

иска в материале из Нового Завета, содержащем радикальное переосмысление концепции Сына человеческого, некоторые значительные подтверждения моего предложенного здесь нового прочтения 7-й главы Книги пророка Даниила. Такие тексты как Евангелие от Марка 2:10; 6:5; 10:45, где Сын человеческий представлен особым образом имеющим отношение к мотивам храмового служения, теперь привлекают к себе все более сосредоточенное внимание. В моем прежнем исследовании я уже отмечал параллелизм между логионом о Сыне человеческом в Евангелии от Луки 17:24–5 (ср. Мф. 24:27) и фрагментом текста из *Арамейского документа Левия* из Кумрана, в котором обнаруживается описание эсхатологического первосвященника.[117]

При отсутствии подробного исследования этой темы нам следует обратить особое внимание на три текста из Нового Завета. В Откр. 1:13 воскресший Христос представлен не просто ангеломорфным существом, но и облаченным в наряд первосвященника.[118] В последнем споре Иисуса с представителями властей, когда Иисус раскрывает свои претензии на исполнение в нем пророчества из Дан. 7:13 (Мк. 14:62), противоречие между его заявлением, что он представляет собой истинного, эсхатологического первосвященника, и само-восприятием Каиафы выявляет смысл этого текста, который при другом подходе к его прочтению остается непонятным. Принимая во внимание очевидно хорошо известное предание о том, что Сын человеческий должен прийти «*как* Ветхий днями» (в древнегреческой версии, ср. Откр. 1:13–16 и более поздние споры и *Двух Владычествах*), а также тексты, в которых именно (истинного) первосвященника должен почитать народ, обвинение в богохульстве в ответ на заявления Иисуса, что он – Сын человеческий, теперь начинает обретать некоторый смысл.[119]

---

[117] Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 196, 232–3.

[118] См. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlin: Akademie-Verlag, 1962), 118–121.

[119] О почитании первосвященника см. тексты Гекатея Абдерского (Диодор Сицилийский *Историческая библиотека* 40.3.4–7) и Иосифа Флавия, *Иудейские древности* 11:331 (см. мое исследование *Luke-Acts,* 120–125). Мотив почитания Адама в *Житии Адама и Евы* 12–16 (*Luke-Acts*, 142 n. 190) и енохического Сына человеческого в *Первой книге Еноха* 48:5; 62:9 теперь следует воспринимать в контексте концепции почитания первосвященника. К этим текстам можно добавить гимн прославления Симона

В-третьих, титул Сын человеческий в особенности выходит на первый план во время споров об идентичности Иисуса, происходивших в Кесарии Филипповой (Мк. 8:27–9:13). Существуют также все основания предположить, что в событии Преображения совершается откровение Иисуса как истинного первосвященника, т.е. Сына человеческого. Благодаря замешательству Петра, предложившего сделать три кущи, предполагается, что мы должны иметь в виду ритуалы, относящиеся к праздникам Нового Года. Подчеркивание мотива самоотрицания в учении Иисуса (Мк. 8:34) явным образом соотносится с предписанием из текста Лев. 16:29 «смирять души ваши» в День Искупления, и эти соотносящиеся мотивы получают дальнейшее развитие в версии описания Преображения в Евангелии от Матфея (Мф. 16.18–19), в которую включены мотивы связывания Стражей и роли Петра как нового камня основания мира (ср. *м. Йома* 5:2).[120]

в *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 50. Что касается обвинения в богохульстве (ср. Лук. 12:10), возможно, в некотором смысле можно привести в качестве объяснения спор между фарисеями и саддукеями о почтении, которое надлежало проявлять по отношению к Иоанну Гиркану (Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 13:294). Возможно, саддукеи опирались на соединение текстов Исх. 22:28 (Не оскорбляй Бога (אלהים) и начальника в народе твоем не поноси) и Лев. 24:13–16 (объяснение, что злословие – это главное преступление) в их требовании смертной казни для Елеазара, фарисея, клеветавшего на первосвященника Гиркана.

[120] Такие работы как H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Copenhagen: Munksgaard, 1947) и Nickelsburg, “Enoch, Levi, and Peter,” относящиеся к данному вопросу, не получили той оценки, которой они заслуживают.

Андрей Орлов

Небесные священники и небесные жертвоприношения в *Откровении Авраама*[1]

Культовое преображение главного героя

Утраченные одеяния

Во второй, апокалиптической, части *Откровения Авраама* представлена одна из самых важных топологических особенностей иудейской апокалиптической литературы, состоящая в описании перемещения как положительных, так и отрицательных главных героев повествования в области их нового обитания, изначально принадлежавшие их оппонентам, где они нередко обретают роли и обязанности своих эсхатологических противников.[2] Принимая во внимание эти пересекающиеся траектории, следует отметить, что главный герой и его поверженный оппонент зачастую встречаются друг с другом на этом пути к своему новому назначению. Подобного рода встречи между положительными и отрицательными персонажами повествования нередко представляют собой ключевые события этих историй.[3]

[1] Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: A. A. Orlov, *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 119–153.

[2] Подобного рода динамическая основа апокалиптических повествований обнаруживается уже в ранних енохических рассказах, где антагонисты, представленные падшими ангелами, принимают на себя ряд человеческих земных обязанностей, а человеческие главные герои (в особенности Енох) обретают небесные и священнические обязанности своих оппонентов на небесах.

[3] Один из примеров подобного рода встреч вознесенного героя и поверженных антагонистов содержится во *Второй книге Еноха*. Во время своего восхождения на небеса Енох встречает группу заключенных в темницу

В главе 13-й *Откровения Авраама* говорится об одной такой встрече героя этой апокалиптической истории, патриарха Авраама, с антагонистом, представленным падшим ангелом Азазелем. На этой встрече присутствует также небесный наставник патриарха– высший ангел Иаоил который сообщает обоим действующим лицам истории о том, что небесные одеяния Азазеля должны теперь быть переданы их новому владельцу, а именно вознесенному Аврааму. В тексте *Откровения Авраама* 13:7–14 говорится следующее:

> «Не гоже тебе, Азазел, потому что доля Авраама на небесах, а твоя – на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей... Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был на нем, перейдет на тебя». (*Отк. Авр.* 13:7–14)[4]

Обещание вознесенному герою о получении им нового одеяния означает здесь не просто обретение Авраамом довольно необычного дополнения к его патриаршему гардеробу. Напротив, этот мотив служит обозначением ключевого онтологического перехода этого персонажа из его человеческого состояния в небесное. Мотив наделения героя небесными облачениями довольно часто встречается в апокалиптической литературе; мистикам нередко даруются ангельские одеяния. В тексте 22-й главы *Второй книги Еноха*, к примеру, говорится о том, что во время своего небесного путешествия к Престолу Бога Енох получил светоносный ангельский наряд, благодаря которому его тело стало подобным телам облаченным в славу ангельским служителям. Такое преображение имеет большое значение для понимания особой антропологии апокалиптических текстов, поскольку в них, через подобные описания, адепт наделяется изначальной светоносностью первых людей, утраченной после грехопадения и изгнания Адама и Евы из Эдема.

В *Откровении Авраама* мотив перехода героя в иное состояние также служит напоминанием об истории первых людей, в которой светоносные одеяния небесных существ были замене-

---

Стражей на втором небе. Об этом предании см. A. Orlov "The Watchers of Satanail: The Fallen Angels Traditions in 2 (Slavonic) Enoch," in: A. Orlov, *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (SVTP, 23; Leiden: Brill, 2009), 134–64.

[4] Кулик, «Откровение Авраама», 243.

ны на кожаные ризы материального тела. Следовательно, рассказ о наделении Авраама ангельскими одеяниями, возможно, служит обозначением эсхатологического возвращения героя к изначальному состоянию первого человека. Следует отметить, что некоторые исследователи допускали возможность подобного истолкования рассматриваемого текста. К примеру, Луи Гинзберг ранее уже высказывал предположение о возможности адамической концептуальной основы ангельского преображения героя в *Откровении Авраама*, указывая на некоторые параллели к рассматриваемому мотиву в таргумах и тексте *Пиркей де-рабби Элиезер*.[5] В самом деле, мотив передачи одеяний от поверженного ангельского противника вознесенному человеческому существу представляется очень важной темой в источниках, посвященных истории Адама.

В некоторых повествованиях, содержащих это предание, обнаруживается представление о том, что изначальные светоносные одеяния первых людей даже были сделаны из самих поверженных небесных существ. Свидетельство подобной интерпретации можно обнаружить в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 3:21, тексте, где содержится этиология светоносных одежд первых людей. Согласно этой таргумической интерпретации, первые люди были наделены светоносными одеяниями, сделанными из кожи, сброшенной Эдемским змием:

> И Господь Бог сделал одеяния славы для Адама и его жены из кожи, которую сбросил змий, чтобы они носили ее на их одеяниях из кожи и ногтей, которые были сняты с них, и он надел это одеяние на них.[6]

Авторам более поздних мидрашей также хорошо известно предание об этом загадочном происхождении светоносных одеяний первых людей. Так, в главе 20-й *Пиркей де-рабби Элиезер* говорится следующее:

> Рабби Элиезер сказал: Из кожи, сброшенной змием, Святой, да будь Он благословен, сделал одеяния славы для Адама и его жены, как

[5] См. L. Ginzberg, “Apocalypse of Abraham,” in: *Jewish Encyclopedia* (Ed. I. Singer; 10 vols.; New York: Funk and Wagnalls, 1901 – 1906), 1.92.

[6] M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (ArBib, 1B; Collegeville: Liturgical Press, 1992), 29. В более поздних раввинистических источниках также говорится о том, что одеяния славы, принадлежавшие Адаму и Еве, были сделаны из кожи самки Левиафана.

сказано: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их».[7]

В этих текстах раскрывается один из аспектов отмеченной ранее динамики вознесения и низвержения главных героев апокалиптических произведений. В них предполагается, что восхождение на небеса нового героя, обретающего светоносный наряд, совершается в результате осуждения и низвержения прежнего любимца Бога, теперь лишенного его небесного статуса. В то время как новые фавориты становятся, по воле Бога, гражданами небес, их антагонистические двойники теперь вынуждены покинуть свои бывшие вышние обители.

Предание об одеяниях первых людей, упомянутое в *Таргуме Псевдо-Ионафана* и *Пиркей де-рабби Элиезер*, представляет огромную важность для нашего исследования. В самом деле, мотив наделения Авраама одеяниями, снятыми с падшего ангела, невозможно интерпретировать правильно, не рассмотрев всего спектра преданий, связанных с адамическими «метафорами облачения», т.е. концепциями, восходящими своими корнями к библейским источникам.[8] В целях более полного восприятия этих корней нам необходим краткий обзор некоторых библейских и внебиблейских текстов, содержащих, в том числе, и интересующие нас предания.

Одеяния света

Предания первой и третьей главы Книги Бытия служат важнейшими отправными пунктами для всех последующих иудейских и христианских интерпретаций мотива одеяний славы, которыми были наделены Адам и Ева. В Быт. 1:26 представлено описание сотворения человека по подобию образа (צלם) Бога. Следует отметить, что в Быт. 1:26–27 упоминается *целем* Адама, светоносный образ Божьей славы, в соответствии с кото-

---

[7] Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 144.

[8] Одна из многозначительных аллюзий на одеяния славы, принадлежавшие первому человеку, содержится в тексте Книги пророка Иезекииля 28, где говорится, возможно, об облаченном в славу ангельском существе, изначально помещенном в сад Эдема, однако затем безжалостно изгнанном из этого небесного места обитания. Облачение этого существа было украшено драгоценными камнями и золотом.

рым был сотворен Адам.[9] Здесь важно, что образ (*целем*) Адама был сотворен по собственному образу (*целем*) Бога – בצלמנו – буквально «по нашему образу-*целем*», что представляло собой своего рода светоносную «имитацию» облаченного в славу образа Бога. Авторы более поздних раввинистических источников зачастую интерпретируют эти мотивы в том смысле, что подобие, общее для Адама и Бога, была не «человеческая» форма, а, скорее, сама светоносность.[10] Рассказ об облачении первых людей в славу нередко воспринимался интерпретаторами как отражение состояния Бога, ибо он, согласно авторам некоторых библейских текстов, также был облачен в славу и величие.[11]

3-я глава Книги Бытия также содержит интересный набор мотивов, имеющих отношение к понятию одеяний первых людей. Так, согласно Быт. 3:21, Бог создал для своих любимых творений некие загадочные облачения, «кожаные одежды». Этот текст обычно понимается как содержащий тему прикры-

---

[9] Обсуждение проблемы светоносных «одеяний» первого человека см. в D. H. Aaron, “Shedding Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam,” *Harvard Theological Review* 90 (1997): 299–314; S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Ed. M. Schmidt; Eichstatter Beitrage, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982), 11–40; A. D. DeConick and J. Fossum, “Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas,” *Vigiliae Christianae* 45 (1991): 141; N. A. Dahl and D. Hellholm, “Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being,” in: *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday* (Eds. A. Yarbro Collins and M. M. Mitchell; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001), 139–58; A. Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” *Harvard Theological Review* 87 (1994): 171–95; S. N. Lambden, “From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings,” in: *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (Ed. P. Morris and D. Sawyer; JSOTSS, 136; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 74–90; B. Murmelstein, “Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928): 255; N. Rubin and A. Kosman, “The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources,” *Harvard Theological Review* 90 (1997): 155–74; J. Z. Smith, “The Garments of Shame,” *History of Religions* 5 (1965/1966): 217–38.

[10] Aaron, “Shedding Light on God’s Body,” 303.

[11] См., к примеру, Иез. 1; Пс. 101:1; Иов 40:10.

тия наготы Адама и Евы *после* грехопадения. Тем не менее, по мнению некоторых исследователей, существует достаточно доказательств, чтобы предложить другую интерпретацию времени события. В рамках такого альтернативного прочтения утверждается, что глаголы в отрывке из Быт. 3:21 следует воспринимать в форме плюсквамперфекта, и их смысл имеет отношение к статусу Адама и Евы в их сотворенном состоянии *до* грехопадения.[12]

В некоторых внебиблейских текстах также обнаруживается знакомство их авторов с преданиями об облачении славы, которыми были наделены первые люди.[13] Подобный мотив отчетливо прослеживается в различных версиях так называемого *Жития Адама и Евы*, где мы находим многочисленные упоминания о светоносных одеяниях первых людей. В армянской версии *Жития Адама и Евы* в главе 20-й свидетельство о трагической потере одежд света произносится устами представительницы первой человеческой четы, когда Ева вспоминает драматичный момент исчезновения одеяний: «В тот час я увидела своими глазами, что я была нагой и лишенной славы, в которую я была облачена».[14] В этом тексте содержится намек не только на изначальное обладание первыми людьми одеяний славы, но также и

---

[12] Brock, "Clothing Metaphors in Syriac Tradition," 14.

[13] Авторы кумранских рукописей, по-видимому, были знакомы с мотивом изначального состояния Адама во славе. Так, в некоторых текстах прослеживается присутствие предания о славе первого человека: в 1QS 4:15 22–3: говорится: «Для тех, кого избрал Бог для вечного завета с ним, и им будет принадлежать вся слава Адама»; В 1QH 4:9 15 говорится: «даровав им в наследство всю славу Адама»; В *Дамасском документе (CD–A)* 3:20 говорится: «Те, кто оставались верными во всем, обретут вечную жизнь, и вся слава Адама предназначена для них». *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (eds. F. García Martínez, and E. J. C. Tigchelaar; 2 vols.; Leiden: Brill, 1997), 1.78–9; 148–9; 554–5.

[14] G. A. Anderson and M. E. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (2nd ed.; Atlanta: Scholars, 1999), 58E. Ср. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* 10:1 «Когда Ева вышла из воды, ее плоть была как увядшая трава, ибо ее плоть изменилась из-за воды, но образ ее славы оставался сияющим». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 12E. Об армянской версии *Жития Адама и Евы* см. также M. E. Stone, *The Penitence of Adam* (CSCO, 429–30; Louvain: Peeters, 1981); idem, *Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature* (EJL, 12; Atlanta: Scholars, 1996), 70–81.

на ужасающие последствия совлечения этих одежд с праотцов после их грехопадения.[15]

Несмотря на эти печальные воспоминания, возвращение человечеству его изначальных славных риз, по-видимому, предрекается уже в текстах *Жития Адама и Евы*.[16] Многозначительный намек на этот мотив появляется в описании сцены похорон Адама которую можно обнаружить в части, относящейся к т.н. адамическим погребальным обрядам. Там, тело падшего праотца покрывается льняными одеяниями, принесенными из рая, и подобные образные ассоциации свидетельствуют о присутствии темы эсхатологического переодевании человечества и возвращения ему изначального облачения славы, принадлежавшего первым людям:

> После этого Бог говорил с Михаилом и сказал: «Иди в Сад третьего неба и принеси мне три льняных ткани». Когда он принес их, Бог сказал Михаилу и Озилу и Гавриилу: «Принесите эти льняные ткани и покройте тело Адама и принесите оливковое масло». Они принесли их и поставили вокруг него и завернули его в это облачение. (Армянская версия).[17]

---

[15] См. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* [44] 21.2–5: «Тогда Адам пришел ко мне с его великой славой ... и я дал ему есть от плода, и я сделал его подобным мне...». В более поздних раввинистических источниках также говорится о потере Адамом его славы после грехопадения. В *Берешит Рабба* 12.6 содержится следующая версия этой истории: «... шесть вещей ... были отняты от Адама, а именно, его сияние, его бессмертие ... Адам не сохранил своей славы на ночь ... Он лишил его света и изгнал его из сада Эдема...». H. Freedman and M. Simon, *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1961), 1.91.

[16] Маринус де Йонг и Йоханнес Тромп отмечают, что в греческой версии *Жития Адама и Евы* «в обещании эсхатологического восстановления славы проявление Божьей милости не откладывается на конец времен. Сразу же после смерти Адама ангелы и солнце и луна возжигают фимиам и обращаются с молитвой к Богу, чтобы он проявил милость к Адаму (33:4–36:1). Их попытки увенчиваются успехом, и трубы возвещают благоприятный исход Божьего милосердного решения об Адаме (37:1–2). Серафим омывает Адама в озере Ахеруза (37:3), и этот ритуал известен из греческой мифологии как означающий очищение от греха. Затем Бог передает его в руки Михаила, который должен перенести Адама на третье небо, где он и должен оставаться до дня Божьего суда (37:4–6)». M. De Jonge and J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 51.

[17] Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books Adam and Eve,* 86E–87E. Cp.

Раввинистические источники продолжают традицию интерпретации одеяний славы первых людей. В таргумах, как в Палестинском, так и в Вавилонском, в трактовке высказывания о «кожаных одеждах» из текста Быт. 3:21 к библейскому описанию состояния первых людей также добавлено выражение «одежды славы». Подобного рода интерпретация, характерная для таргумов, присутствует и во множестве мидрашей, и авторы мидрашей продолжают подобную традицию интерпретации еще более радикальным способом, заменяя слова о коже понятием славы. Так, к примеру, в *Берешит Рабба* 20:12 говорится о том, что в своем свитке Торы Рабби Меир читал «одежды света» вместо «одежды кожаные»:

> В свитке Торы Р. Меира было написано: «Одежды света: это относится к одеждам Адама, которые были как факел, [источающий сияние], широкий внизу и узкий наверху».[18]

В другой компиляции мидрашей, известной как *Пиркей де-рабби Элиезер*, также обнаруживается мотив сияющих одеяний первого человека:

> Каким было одеяние первого человека? Кожа, как на ногтях, и облако славы покрывало его. После того, как он ел плоды дерева, ногтяная кожа была снята с него, и облако славы покинуло его, и он увидел себя нагим.[19]

грузинскую версию: «Они взяли три сложенные пелены [из ткани], и Бог сказал Михаилу и Гавриилу: “Разверните эти пелены и заверните тело Адама и возьмите масло из олив и полейте на него”». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books Adam and Eve,* 87E.

[18] Freedman and Simon, *Midrash Rabbah,* 1.171.

[19] Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer,* 98. В других мидрашах также говорится о светоносности тела Адама. Так, к примеру, в *Вайикра Рабба* 20:2 можно обнаружить следующее предание: «Реш Лакиш, от имени Рабби Симона бен Менаше, сказал: “Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило его своей сияющей яркостью его лицо”». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah,* 4.252. В *Когелет Рабба* 8:1 подобное же предание представлено следующим образом: «Рабби Леви сказал: “Подушечка пятки Адама сияла ярче солнца ... и насколько превосходило ее своей красотой его лицо!”». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah,* 8.213–14. Похожее предание можно обнаружить также в *в. Бава Батра* 58a.

Этот мотив получает свое дальнейшее развитие в тысячелетней традиции раввинистических интерпретаций библейского текста. В одном из поздних раввинистических мистических компендиумов, *Книге Зогар* I.36b, можно обнаружить отголосок того же самого предания о светоносных одеяниях. Как и в случае с текстом из *Берешит Рабба* 20, в этом тексте из *Книги Зогар* используется та же самая игра слов אור / עור:

> Вначале на них были облачения света (אור), предназначенные для осуществления их служения высочайшему из вышних, ибо небесные ангелы нередко приходили любоваться этим светом, как написано: «Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его» (Пс. 8:6). Теперь, после их грехопадения, на них остались только одеяния из кожи (עור), соответствующие только нуждам тела, но не души.[20]

Слава падшего ангела

Библейские и внебиблейские предания об Адаме служат основой для развития более поздней апокалиптической и мистической религиозной традиции повествующей об эсхатологическом переодевании вознесенных патриархов и пророков, меняющих свои кожаные ризы на одеяния света, и происходит это зачастую за счет их оппонентов.

В источниках, содержащих предания об Адаме, обнаруживаются истоки отмеченной выше особой этиологии, согласно которой сами первые люди обрели свой уникальный статус, явленный посредством светоносных одеяний, в результате процесса низвержения ранее пребывавших на небесах ангельских существ, впавших в немилость у Бога. В этих источниках повествуется о том, что первый человек буквально получает в свое распоряжение место, славу и одеяния низвергнутого ангельского антагониста. Один из ранних образцов такого рода преданий можно найти в уже упомянутом *Житие Адама и Евы*, где мотив изгнания Сатаны из его особого, осененного славой, места симметрично противопоставлен рассказу о сотворении и возвышении Адама. Более того, сам факт появления первого человека в мире служит в этом тексте объяснением причины изгнания Сатаны. Так, в некоторых версиях *Жития Адама и Евы*

---

[20] Sperling and Simon, *The Zohar*, 1.136.

мотив низвержения Сатаны из его небесного обиталища связан с его отказом поклониться Адаму и почтить этого только что сотворенного любимца Бога.

В тексте армянской версии *Жития Адама и Евы* 12:1–16:2 сам печально известный небесный мятежник сообщает о причине своего изгнания с херувимского престола из обители света:

> Сатана громко заплакал и сказал Адаму: «Вся моя надменность и вся моя печаль произошли из-за тебя; ибо из-за тебя я вынужден был оставить свое жилище; и из-за тебя я был отчужден от престола с херувимами, которые обычно охраняли меня под распростертым покровом; из-за тебя мои ноги ступают по земле ... Вследствие всего совершившегося Бог разгневался на меня и повелел изгнать нас из нашего обиталища, и сбросил меня и моих ангелов, которые были согласны со мной, на землю; а ты был в то же самое время в Саду. Когда я понял, что из-за тебя я покинул свое жилище света, я был исполнен горя и печали».[21]

В этом тексте содержится объяснение происхождения вечной драмы соперничества и мести, омрачающих всю историю человечества, и в то же время намек на загадочную динамику на небесах, этом жестком иерархическом мире, где возвышение нового фаворита Бога почти неизбежно влечет за собой низвержение прежнего, который теперь должен уступить свой уникальный статус, явленный в его облачении, своему конкуренту. По-видимому, это уникальное облачение, означающее особый статус служителя Бога, не может принадлежать одновременно нескольким персонажам.

Интересно, что, описывая свое изначальное состояние, Сатана постоянно прибегает к метафорам славы и света. И именно такие же формулировки зачастую используются в *Житии* для того, чтобы охарактеризовать небесный наряд первых людей. Так, в латинской версии вышеупомянутого текста (12:1–16:2), Враг рода человеческого рассказывает о своем утраченном статусе с использованием символизма «славы»:

> О Адам, вся моя враждебность, зависть и негодование обращены против тебя, поскольку из-за тебя я был изгнан и удален от моей славы, которой я обладал на небесах посреди ангелов. Затем Господь Бог разгневался на меня и отослал меня с моими ангелами прочь от моей славы. Из-за тебя мы были изгнаны из нашего обиталища в этот мир и

[21] Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 15E–18E.

> выброшены на землю. Тотчас мы погрузились в уныние, ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений.[22]

Мотив отчуждения антагониста от его прежнего состояния пребывания во славе несколько раз соотносится с возвышением статуса первого человека и дарования ему особых привилегий: «ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений».[23] Авторам более поздних раввинистических текстов также, по-видимому, была известна эта динамика падения и возвышения фаворитов Бога, когда они находили объяснения происхождения одеяний первых людей в рассказах о низвергнутых антагонистах.

Культовый смысл метафор облачения

Таким образом, мотив загадочного обмена состоянием и облачением между героем и антигероем известен уже авторам историй о первых людях. В повествованиях о вознесенных патриархах и пророках, стремящихся вновь обрести облачение, утраченное первым человеком, мотив низвержения антагониста получает новый, культовый, смысл благодаря тому, что он нередко обнаруживается в контексте священнических и литургических преданий. В случае рассмотрения мотива низвержения антагониста сквозь священническую призму обнаруживается, что это низвержение совершается ради двух целей: освобождения небесного места обитания, предназначенного для нового героя, и также, что еще более важно, для исполнения очистительной функции. Фигуры низвергнутых антигероев здесь часто функционируют в качестве космологических козлов отпущения, берущих на себя нечистоту и грехи человечества и уносящих эту тяжелую ношу в отдаленные места их изгнания. Подобная концепция служит отражением основополагающей динамики праздника Йом Киппур, при совершении обрядов которого возможность доступа человека к Божьему присутствию соотносится с удалением человеческих грехов в пустыню благодаря изгнанию козла отпущения.

---

[22] Ibid., 15–18E.

[23] Ibid., 18–18E.

Подобного рода образный строй праздника Йом Киппур играет значительную роль в концептуальной основе *Откровения Авраама*. Обещание, данное Иаоилом патриарху о передаче ему небесных одеяний, совпадает с заверением этого ангела о том, что грехи Авраама (буквально «его тлен») будут перенесены на Азазеля. Так, в *Отк. Авр.* 13:7–14 великий ангел произносит следующий загадочный вердикт: «Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был на нем, перейдет на тебя».[24] Исследователи ранее высказывали предположения, что такое сочетание мотивов не представляется случайным, так как благодаря ему проявляется искусно построенная связь с обрядами праздника Йом Киппур. Следовательно, в данном случае мы обретаем первоначальное свидетельство того факта, что мотив облачения патриарха содержит в себе священнический смысл и связан с культовым символизмом Дня Искупления. Таким образом, можно предположить, что автор этого текста стремился выразить мысль о том, что одеяния, полученные Авраамом от Азазеля, – это священнические облачения, переданные ему от низвергнутого небесного священника с целью замещения его Авраамом. Для дальнейшего разъяснения священнического аспекта небесных одеяний, которые Азазель с большой неохотой уступает Аврааму, нам потребуется краткое изложение преданий об облачениях и обрядах переодеваний, предписанных первосвященнику в ходе совершения церемоний праздника Йом Киппур.

Даже беглого взгляда на ту роль, которую играет облачение в ритуале Дня Искупления, достаточно, чтобы показать всю важность символизма небесного одеяния в этом ритуале. В самом деле, данная символика представляет собой один из ключевых аспектов преображения священника в церемониях праздника Йом Киппур. Как мы помним, кульминационный пункт этого праздника состоял в ритуале вхождения первосвященника в Святое Святых. Данный ритуал во многих аспектах напоминает нам динамику иудейских апокалиптических рассказов, в которых восшествие мистика к Божьему присутствию нередко совпадает с преображением его тела, выражаемого в смене его онтологических одеяний. Это означает, что в небесное сообщество был принят его новый обитатель, нуждающийся в но-

---

[24] Кулик, «Откровение Авраама», 243.

вом «одеянии» ради обеспечения его безопасности на небесах. В этих рассказах, как и в церемонии праздника Йом Киппур, перемена «одеяний» происходит после вознесения мистика в небесное Святое Святых, нередко представленное божественным тронным залом.

В процессе выяснения истоков этих соответствий между священническими и апокалиптическими реалиями исследователи нередко сталкиваются с непреодолимыми проблемами, и в особенности это относится к возможности апокалиптического происхождения символизма праздника Йом Киппур. Представляет ли из себя ритуал, описание которого содержится в Книге Левит, земное воспроизведение небесного восхождения, иначе говоря, земное соответствие эсхатологического восшествия мистика в небесное Святое Святых? Или, напротив, ритуал из Книги Левит возник в качестве полемического ответа на подобного рода мистическую традицию? Иными словами, представляет ли библейское описание обряда попытку воспрепятствовать мистическим ритуалам небесного священства путем учреждения альтернативного культового обряда, которых позволяет членам некоторых священнических кланов доступ к Божьему присутствию на земле?[25] На все эти вопросы нет убедительных ответов. Тем не менее, в то время как происхождение этих соответствий между апокалиптическим символизмом и образным строем праздника Йом Киппур остается невыясненным, следует отметить, что самые ранние толкователи библейского текста были озадачены этим будоражащим воображение параллелизмом не в меньшей степени, чем современные исследователи. Далее нам следует рассмотреть некоторые из этих попыток толкования, предпринятых ранними экзегетами, с целью более глубокого понимания адамических и эсхатологических аспектов праздника Йом Киппур.

Йом Киппур и Эдемский Сад

Следует признать, что между праздником Йом Киппур и образом Эдемского Сада существуют некоторые наводящие на

---

[25] О проблеме соперничества между различными священническими кланами в эпоху Второго Храма см. G. Boccaccini, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* (Minneapolis: Fortress, 1991); G. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

размышления связи. Как и в рассказах об апокалиптических восхождениях мистиков на небеса, мотив преображения человеческого существа при его восшествии в область Божьего обитания представляет собой смысловой центр обряда праздника Йом Киппур. Подобно тому, как в апокалиптической литературе восхождение мистика на небеса зачастую понимается как возвращение первого человека в место его изначального обитания, утраченное после грехопадения, также и обряд праздника Йом Киппур, по-видимому, предполагает подобную же динамику, связанную одновременно и с историей первоначального греха, и с эсхатологическим восстановлением человечества. В этом отношении в культовой драме Дня Искупления, кульминацией которой служит преодоление границ, отделяющих человеческий и божественный миры, проявляется особая связь между эсхатологическими мотивами и историей первых людей. Точнее говоря, этот обряд представляет собой нечто большее, чем всего лишь символическое воспроизведение драмы низвержения человека с небес и изгнания его за пределы небесного сада. Ибо в нем присутствует также и мотив эсхатологической радости изгнанного из рая сотворенного создания, которому теперь предоставляется возможность, посредством этого культового обряда, символически вновь обрести утраченное место обитания и вернуть потерянные права и статус.

Подобные культовые аллюзии служат объяснением того факта, что в некоторых ранних иудейских текстах Святое Святых идентифицируется с Эдемским Садом. Один из примеров такой идентификации можно обнаружить в *Книге Юбилеев*. Жак ван Рюитен отмечает, что в этом сочинении «Эдемский Сад интерпретируется как Храм или, точнее, как часть Храма,[26]

---

[26] В то же время ван Рюитен призывает к осторожности в подобного рода умозаключениях, отмечая, что, «возможно, Эдемский Сад не воспринимался как идентичный Храму, так как в ряде случаев Эдем и Храм явным образом представляются разными сущностями. Автор рассматриваемого сочинения, по-видимому, интерпретировал взаимоотношения этих двух сущностей в качестве символического выражения одной из них посредством другой. В любом случае, автор *Книги Юбилеев* придерживается мнения о том, что концепция Эдема связана с понятием Храма, и дальнейшие выводы из подобного рода связи очень важны для составления текста переписанной Книги Бытия в *Книге Юбилеев*». J. van Ruiten, “Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4–3:24 in the Book of Jubilees,”

т.е. помещение, располагающееся в задней части Храма, местонахождение ковчега завета с Господом, под названием “Святое Святых”».[27] Более того, такое восприятие Эдема как храма предполагает роль первого человека как первого храмового служителя. В отношении этой идеи ван Рюйтен высказывает предположение, что, согласно автору *Книги Юбилеев*, Адам действует как прототип священника. Согласно *Книге Юбилеев* он воскуряет фимиам у ворот Эдемского Сада.[28] Ван Рюйтен сравнивает это описание с преданием, содержащимся в Книге Исход, где «фимиам воскуряется перед входом в Святое Святых» и где «воскурение фимиама – это привилегия, дарованная священникам, и именно сыновьям Аарона».[29] Ван Рюйтен также привлекает внимание читателей к еще одному важному аспекту, связанному с функционированием Адама как священника, а именно, мотиву прикрытия его наготы. Исследователь напоминает, что прикрытие наготы – это важнейшее условие для совершения жертвоприношений Богу, поскольку священникам явным образом предписано прикрывать их наготу. Подобным

---

in: *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Ed. G. P. Luttikhuizen; TBN, 2; Leiden: Brill, 1999), 76. Об идентификации Эдемского Сада с макрокосмическим храмом в текстах рукописей Кумрана и в литературе мистицизма *Меркавы* см. J. R Davila, “The Hodayot Hymnist and the Four Who Entered Paradise,” *Revue de Qumran* 17 (1996): 457–78.

[27] van Ruiten, “Eden and the Temple,” 76.

[28] Ван Рюйтен высказывает дополнительные соображения о восприятии Адама как исполняющего священнические обязанности, привлекая внимание к мотиву жертвоприношения посредством воскурения фимиама, совершаемого Енохом в Эдеме. В другой своей статье ван Рюйтен замечает, что «еще одним указанием в *Книге Юбилеев*, свидетельствующим о восприятии Эдема как храма, служит тот факт, что Енох, избранный среди представителей человеческого рода, был приведен ангелами в Эдемский Сад благодаря его величию и достоинству. В этом саду он воскуряет фимиам, возможно, внутри сада или, может быть, перед его вратами, на горе для воскурения фимиама. В то время как Адам воскурял фимиам утром, Енох совершает этот обряд в святилище вечером. Мотив Еноха, исполняющего роль священника, не встречается в источниках, датирующихся более ранним периодом, чем *Книга Юбилеев*, и он вполне соответствует общей идее этого сочинения, состоящей в наделении священническими обязанностями ... всех значительных фигур патриархов». van Ruiten, “Visions of the Temple in the Book of Jubilees,” 220.

[29] Van Ruiten, “Eden and the Temple,” 77–8.

образом и автор *Книги Юбилеев* особо подчеркивает мотив прикрытия наготы.[30]

Роберт Хэйуард также высказывается в поддержку идеи о присутствии концепции Эдема как храма в *Книге Юбилеев*. По мнению этого ученого,

> автор *Книги Юбилеев* заявляет, что Эдем представляет собой более святое место, чем все остальные места на земле (3:12). Согласно *Юб.* 8:19, Ной знал о том, что Эдемский Сад – это Святое Святых и обиталище Господа, а также что Гора Синай – это центр пустыни, а Гора Сион – центр земли: все эти три объекта были сотворены как святые места напротив друг друга. Следовательно, Адам и Ева были приведены в Святое Святых до момента их грехопадения и, таким образом, их изгнание из Эдема означает удаление их из места, где Божье Присутствие на земле находится в наибольшей степени близости к Израилю.[31]

Хэйуард также предполагает, что в подобного рода преданиях «вход первосвященника в Святое Святых на праздник Йом Киппур, возможно, в некоторой степени типологически соответствует возвращению первого человека в Эдем, чтобы наконец встретиться лицом к лицу со своим Создателем и примириться с ним».[32]

Представляется немаловажным тот факт, что тема особых одеяний первых людей, также как и их священнический смысл, не ускользнула от внимания автора *Книги Юбилеев*. Хэйуард отмечает, что одеяния первого человека, возможно, воспринимались в этом сочинении как священнические облачения.[33] Ис-

---

[30] Ibid., 78. Ван Рюитен также отмечает, что, вследствие интерпретации Эдема как святилища в *Книге Юбилеев*, ее автор «испытывает трудности с представлением о том, что сексуальные отношения между Адамом и Евой имеют место в саду». Van Ruiten, “Visions of the Temple,” 219.

[31] Hayward, *The Jewish Temple,* 89.

[32] Ibid.

[33] В некоторых раввинистических источниках одеяния первых людей воспринимаются похожим образом. Гэри Андерсон привлекает внимание к тексту из сочинения *Мидраш Абкир*, где одеяния первого человека представлены как священническое облачение: «Что было написано выше? – “сделал Господь Бог Адаму ...” Этот текст учит нас, что Святой, будь Он благословен, сделал для него священнические одеяния, подобно тому как говорится в тексте: “Вот один муж, облеченный в льняную одежду.” (Дан. 10:5) [Это похоже] на царя, который любил своего раба и сделал для него золотую одежду. [Когда] раб согрешил, [царь] забрал у него эту одежду и

следователь обращает особое внимание на текст *Книги Юбилеев* 3:26–7, где говорится о том, что Бог даровал одеяние Адаму до его входа в Эдемский Сад, и затем Адам совершил жертвоприношение Богу.[34] Отмечая важную деталь, состоящую в том, что Адам совершил это жертвоприношение *после* того, как Бог одел его, Хэйуард высказывает предположение, что «автор *Книги Юбилеев*, возможно, считал, что Бог сделал для Адама священнические облачения».[35] В свете вышеупомянутых традиций, исследователь приходит к выводу, что, согласно автору *Книги Юбилеев*, Адам «представлял собой первого священника в порядке преемственности, ведущей к Левию,[36] а затем к Аарону и его сыновьям».[37]

заковал его в цепи. Так и Святой, будь Он благословен, сделал для Адама священнические одеяния. Когда Адам согрешил, он отнял их у него и надел на него листья смоковницы. Как говорится в Писании: “Они сшили листья смоковницы”». G. Anderson, “The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve,” in: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays* (Ed. G. Anderson et al.; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000), 66.

[34] «И Он сделал для них одежды кожаные, и одел их, и выслал их из Эдемского Сада. И в тот день, когда Адам вышел из Сада, он совершил жертвоприношение благоуханием, воскурив ладан, гальбан и мирру, и он воскурял благовонные растения по утрам в момент восхода солнца, с того дня, когда он прикрыл свой стыд». Hayward, *The Jewish Temple*, 90.

[35] Ibid.

[36] Это предание о священнических одеяниях Адама, переданных персонажам начала человеческой истории и героям истории Израиля обнаруживается и в более поздней литературе мидрашей. В *Бемидбар Рабба* 4:8 говорится следующее: «Адам был первородным созданием в мире. Когда он совершил жертвоприношение, как сказано: “И будет это благоугоднее Господу, нежели вол, нежели телец с рогами и копытами” (Пс. 69:32), он надел первосвященнические одеяния; как сказано: “И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их” (Быт. 3:21). Это были одеяния славы, используемые первым человеком. Когда Адам умер, они перешли к Сифу. Сиф передал их Мефусалому. Когда Мефусалом умер, они перешли к Ною». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 5.101. Подобное предание обнаруживается также в 24-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер*: «Рабби Йехуда сказал: “Одежды, которые Святой, будь Он благословен, сделал Адаму и жене его, были с Ноем в ковчеге”». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 175.

[37] Hayward, *The Jewish Temple,* 90.

Онтологические одеяния

Благодаря мотиву священнических одеяний первого человека, полученных от Бога после входа в Эдемский Сад, находят свое подтверждение предположения об идеологических установках обряда праздника Йом Киппур, с глубоко пронизывающей его темой культовых одеяний, соответствующих совершенно особому месту, где совершаются эти действия. При этом, как и в других случаях, метафоры одеяний наделены также антропологическим смыслом, благодаря которому предполагается перемена онтологического статуса священника, а не просто его священных одеяний.

В некоторых иудейских текстах, датирующихся концом эпохи Второго Храма, онтологический аспект священнических одеяний храмовых служителей, используемых при совершении обряда праздника Йом Киппур, стал предметом особого внимания их авторов. К примеру, Филон Александрийский интерпретировал перемену одеяний первосвященника не просто как символические этапы совершения обычных культовых действий, предписанных для этого праздника, но как символы перехода из одного онтологического состояния в другое, из земного состояния в небесное. В сочинении *О перемене имен* 43–4 этот автор размышляет об особом символизме двух предметов одежды первосвященника, рассматривая их как «наряды», благодаря которым различаются состояния, соответствующие божественному и человеческому мирам:

> Именно этой мыслью руководствовался Моисей, когда он сооружал скинию, разделив ее пространство на две части и поместив завесу между этими частями, чтобы отграничить внутреннее пространство от внешнего; а также когда он покрыл золотом священный ковчег изнутри и снаружи и наделил первосвященника двумя облачениями, льняным нарядом, чтобы он носил его во внутреннем помещении, и разноцветным, с длинным подолом, чтобы он носил его во внешнем помещении. Эти предметы, как и другие вещи, служат символами души, которая во внутреннем аспекте незапятнанна по отношению к Богу, а во внешнем аспекте чиста по отношению к миру наших чувств и человеческой жизни.[38]

В этом тексте льняная одежда первосвященника, облачение, надетое на служителе в Святом Святых, и его цветные одежды,

[38] Colson and Whitaker, *Philo*, 5.165.

надетые на священнике, находящемся за пределами внутреннего Святилища, интерпретируются как божественный и человеческий аспекты души.[39] В сочинении *Об особых законах* 1.84 Филон возвращается к теме священнического одеяния и комментирует сведения о материалах, из которых были сделаны оба наряда.

Тонкое льняное облачение, надетое на священнике в Святом Святых, означает бессмертие того, на ком надет этот наряд, в противоположность священническому облачению, которое он носит за пределами внутреннего святилища, сотканному из шерсти, т.е. материала, сделанного из волос смертного сотворенного существа. Первосвященнику предписано надевать подобное облачение, когда он входит в святилище для воскурения фимиама, так как его одежда из тонкой льняной ткани не представляет собой, в отличие от шерсти, изделие, созданное из смертного сотворенного существа, а также носить другой наряд, состав которого очень сложен.[40]

В этом тексте присутствует лишь намек на небесный статус первосвященника, однако в некоторых местах сочинения *О сновидениях* (2.28 §189; 2.34 §231)[41] однозначно утверждается уникальный онтологический статус этого служителя в момент совершения обряда праздника Йом Киппур, путем представ-

[39] Более поздние раввинистические авторы также интерпретировали льняные одежды первосвященника как символ изменения его состояния из человеческого в ангельское. Перемена одежды на белую льняную нередко означает необходимое условие для восхождения мистика на небеса. «Небесная» природа обряда праздника Йом Киппур явным образом выражена, к примеру, в тексте 46-й главы *Пиркей де-рабби Элиезер*: «Он сказал перед Святым, будь Он благословен: Господин всего мира! У тебя один народ подобен ангелам-служителям, пребывающим на небесах. Подобно тому как ангелы-служители предстоят без обуви, так и сыны Израиля не обуты в День Искупления. Подобно тому как ангелы-служители не едят и не пьют, также и сыны Израиля не принимают пищи и не пьют в День Искупления. Подобно тому как ангелы-служители не имеют суставов, также и сыны Израиля стоят на своих ногах. Подобно тому как ангелы-служители обретают мир между собой, также и сыны Израиля обретают мир между собой в День Искупления. Подобно тому как ангелы-служители не совершают никаких грехов, также и сыны Израиля не совершают никаких грехов в День Искупления». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 364.

[40] Colson and Whitaker, *Philo,* 7.149.

[41] Ср. *О том, кто наследует божественное* 16 §84.

ления его обладающим более-чем-человеческой природой во время его пребывания в Святом Святых. Он выступает в роли «существа, чья природа представляет собой нечто промежуточное между [человеком и] Богом, ниже Бога, но превосходящее человека. “Ибо когда первосвященник входит в Святое Святых, он не будет человеком”».[42] Более того, Филон представляет первосвященника как посредника, преодолевающего границу, отделяющую земной мир от небесного, в тот момент, когда он входит в Святое Святых. Так, в трактате *О сновидениях* 2.231 Филон излагает следующие сведения:

> Добродетельный человек в самом деле пребывает на границе миров, так что мы можем с полным на то основанием сказать, что он не представляет собой ни Бога, ни человека, но связан с обоими двумя своими природами, смертной природой благодаря своему человеческому началу, а нетленной природой благодаря своей добродетели. В этом смысле высказывается и прорицание о первосвященнике: «когда входит он», как говорится, «в Святое Святых, он не будет человеком до самого выхода его». И если затем он становится человеком, совершенно очевидно, что он – не Бог, а Божий служитель, так как смертная природа в нем роднит его с сотворенным миром, хотя он и бессмертен наряду с несотворенным миром, и он пребывает в этом промежуточном месте до тех пор, пока вновь не придет в мир тела и плоти.[43]

Следовательно, совершенно очевидно, что Филон рассматривал обряд праздника Йом Киппур как преображающее событие в культовом служении, предвосхищающее эсхатологическое восстановление человечества в его изначальное славное бессмертное состояние.[44]

---

[42] Colson and Whitaker, *Philo*, 5.529.

[43] Colson and Whitaker, *Philo*, 5.547.

[44] В более поздних раввинистических преданиях мотив вхождения первосвященника в Святое Святых также интерпретируется как восхождение на небеса. Джейкоб Милгром отмечает, что белые льняные одеяния первосвященника воспринимаются в некоторых сочинениях как ангельские облачения. J. Milgrom, *Leviticus 1–16,* 1016. Исследователь приводит в качестве примера текст из *и. Йома*, где проводится сравнение действий первосвященника во время совершения обряда праздника Йом Киппур со служением небесного существа: «подобно служению в вышних совершается и служение на земле».

Облачения людей, восходящих на небеса

Ранее мы уже выяснили, что в библейских и раввинистических источниках в описаниях обряда праздника Йом Киппур проявляются удивительные признаки его сходства с мотивами, играющими заметную роль в иудейских апокалиптических и мистических текстах. Построение генеалогии этих соответствий, тем не менее, представляется довольно затруднительным, поскольку в символизме праздника Йом Киппур вполне явные признаки мистического видения обнаруживаются уже в период создания библейских рассказов.

Таким образом, в то время как влияние апокалиптической идеологии на формирование обряда праздника Йом Киппур во многих своих аспектах остается загадкой для исследователей, совершенно очевидно, что образный строй этого обряда будоражил воображение многих поколений авторов апокалиптических текстов. В самых ранних иудейских текстах, содержащих описания видений, обнаруживаются признаки переосмысления ритуала искупления сквозь призму апокалиптического мировоззрения, и благодаря подобным тенденциям особый символизм этого праздника обретает совершенно новый эсхатологический аспект. Поразительные возможности преображения человеческих существ символически выражаются не только в перемене облачений служителей, совершающих культовый обряд. Этот ритуал получает дальнейшее развитие посредством описаний событий, встречающихся в большинстве апокалиптических текстов, а именно рассказов о том, как мистик дерзновенным взором созерцает целый ряд удивительных преображений, которые (до того момента) оставались глубоко потаенными под покровом культового ритуала.

Во внебиблейских псевдоэпиграфических сочинениях подобное стремление к наглядному представлению различных преображений, предполагающихся в обряде праздника Йом Киппур, достигает своего апогея. Главные герои этих апокалиптических рассказов представляются не просто облаченными в священнические льняные одеяния в момент их восхождения к Божьему Присутствию: глубокие и зачастую пугающие изменения, которые они претерпевают, во многих аспектах относятся не только к перемене их облачений; сама их плоть внезапно поглощается божественным огнем, а затем тот же самый

огонь заново формирует из нее ангельское или даже божественное тело. Подобного рода метаморфозы происходят не только с главными героями апокалиптических рассказов, но также и с их враждебными двойниками. Низвергнутые с небес существа, такие как падшие ангелы, вовлекаются во всеобъемлющую драму преображения, таким образом становясь частью космического суда, символически представленного в обряде праздника Йом Киппур. Подобно священническим служителям, образы других действующих лиц земного ритуала, в том числе и роль козла отпущения, в текстах, принадлежащих апокалиптической традиции, подвергаются эсхатологическому и космическому переосмыслению.

Один примечательный пример такого апокалиптического переосмысления фигуры антагониста обнаруживается в *Книге Стражей*, раннем енохическом источнике, датирующемся периодом начала эпохи Второго Храма. В этом тексте ритуал отправления в пустыню козла отпущения переосмысливается как событие, происходящее с ангельскими существами, благодаря введению деталей обряда праздника Йом Киппур в историю ангельского мятежника, падшего ангела Азаила. Космическая трагедия низвержения ангельского служителя разворачивается на фоне событий, связанных с историей вознесения патриарха Еноха. Для нашего исследования особенно важным представляется тот факт, что в образах обоих персонажей проявляются как очевидные, так и скрытые признаки их отношения к культовым темам и мотивам. Так, Азаил, представленный в качестве очистительной жертвы эсхатологического Дня Искупления, противопоставляется Еноху, воспринимаемому в виде небесного первосвященника, восходящего в небесное Святое Святых. В то время как Азаил и другие Стражи в ходе космической драмы покидают места своего обитания и принимают на себя разнообразные человеческие обязанности, в том числе роли мужей и отцов,[45] Енох возносится к вышним обителям и обретает различные ангельские отличительные признаки. Как и в *Откровении Авраама*, обязанности падших ангелов переносятся на человеческое существо на его пути к Божьему Присутствию, при этом вместе с новыми ролями приходит и уникальный небесный статус. Подобный обмен культовыми «дарами» между положительными и

45 Ср. Suter, “Fallen Angel, Fallen Priest,” 115–35.

отрицательными действующими лицами характеризуется симметричной взаимностью: ангельский антагонист также обретает культовый «дар», однако весьма неприятный, в виде осквернения, связанного с реалиями человеческого состояния.

Подобная динамика служит отражением процессий главных культовых персонажей Дня Искупления. В них первосвященник восходит к Божественному Присутствию, в то время как козел отпущения изгоняется в пустыню. В *Книге стражей* прослеживается та же самая топологическая схема, в которой главный герой апокалиптического предания, Енох, продвигается в противоположном направлении по отношению к своему негативному двойнику – Азаилу. Некоторые исследователи обращают внимание на эту особенность данного текста.[46] В тексте *1 Енох* 14:9–18 говорится:

> ...и я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была подобна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышей) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч как огонь и холоден как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо; я и видел в видении. И вот там был другой дом, больший, нежели тот; все врата его стояли предо мною отворенными, и он был выстроен из огненного пламени. И во всем было так преизобильно, – в славе, в великолепии и величии, что я не могу дать вам описания его славы и его величия. Почвою же дома был огонь, а поверх его была молния и путь звезд, и даже его крышею был пылающий огонь. И я взглянул и увидел в нем возвышенный престол; его вид был как иней, и вокруг него было как бы блистающее солнце и херувимские голоса.[47]

В своем анализе этого текста Марта Химмельфарб привлекает

---

[46] Himmelfarb, “The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira,” 63–78; idem, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 26 (1987): 210–17. См. также Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 101–102; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel’s Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988), 81.

[47] Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 327–328.

внимание исследователей к описанию небесного строения, по которому передвигается Енох на своем пути к Божьему Престолу. В эфиопском тексте говорится о том, что ради достижения небесного Божьего Престола патриарх проходит через три небесных строения: стену, внешнее помещение и внутреннее помещение. В греческой версии этого рассказа упоминается дом, а не стена. Химмельфарб отмечает, что «более ясно в греческой версии, но также и в эфиопской версии расположение небесных строений служит отражением земного храма с его преддверием, святилищем и Святым Святых.[48] Божий Престол расположен в самом дальнем внутреннем помещение небесной конструкции и представлен как трон с херувимами (14:18). Этот престол можно рассматривать как небесное соответствие престолу с херувимами в Святом Святых храма в Иерусалиме.

Химмельфарб также указывает на возможность того, что и сам патриарх становится в *Книге стражей* священником по мере его восхождения на небеса,[49] подобно тому как это происходит с ангелами.[50] В контексте рассматриваемой концепции ангельский статус патриарха и его священническая роль могут рассматриваться как взаимосвязанные.[51] Химмельфарб подчеркивает, что «автор *Книги стражей* заявляет об ангельском ста-

---

[48] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 210.

[49] В исследовании Дейвида Гэлперина подчеркивается «апокалиптическая» священническая функция Еноха, которой он наделен в *Книге стражей*. Ученый отмечает, что «как в Книге пророка Даниила, так и в *Первой книге Еноха* можно обнаружить одинаковый образ, возможно, восходящий к традиции гимнов для служения колеснице-*меркаве* (такой, например, которую можно обнаружить а *Ангельской литургии*), а именно, образ Бога, восседающего в окружении множества ангелов. Однако в Святом Святых Бог восседает один ... ангелы, отделенные от внутреннего помещения, служат священниками в небесном храме Еноха. Первосвященником, вероятно, выступает сам Енох, который, по-видимому, в небесном Святом Святых молит о прощении для святых существ». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 81–2.

[50] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 213.

[51] В священнические обязанности Еноха, которыми он наделен автором *Книги стражей*, также входит молитва о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаила. Криспин Флетчер-Луи замечает, что «молитва Еноха о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаила несомненно входят в обязанности священника и тесно связаны с обрядом, совершаемым первосвященником в День Искупления, в ходе которого

тусе Еноха путем указания на его священнические обязанности в небесном храме», так как «в процессе восхождения он представлен проходящим через внешний двор храма и святилище и входящим в Святое Святых, где Бог обращается к нему своими собственными устами».[52] Благодаря мотивам входа мистика в божественный тронный зал и созерцания Славы Божьей с большой долей вероятности можно предположить, что в *Книге стражей* разрабатывается тема апокалиптической версии обряда праздника Йом Киппур, в которой, как в ее земном культовом варианте, кульминационный пункт совпадает со входом священнослужителя в Божье Присутствие.

Несмотря на то, что в описании апокалиптического воспроизведения обряда праздника Йом Киппур в *Книге стражей* не упоминается явным образом образ одеяний храмового служителя, в других псевдоэпиграфических сочинениях этот мотив нередко присутствует. К примеру, в описании обряда инициации главного героя в должность небесного священника, содержащемся в текстах *Завещания Левия* и *Второй книги Еноха*, символизм священнического облачения представлен со всей очевидностью.[53] Более того, как и в вышеупомянутых рассказах об Адаме, в этих описаниях обнаруживаются отчетливо воспринимаемые мотивы истории первого человека. Как в *Завещании Левия*, так и во *2 Енохе* священническая одежда главного героя, по-видимому, интерпретируется в смысле светоносных одеяний первых людей. В тексте *Завещания Левия* 8:2–10 представлено такое описание обряда наделения Левия священническим облачением:

> И узрел я семерых мужей в белых одеждах, говорящих мне: Восстав, облачись в одеяния священства, и венец праведности, и наперсник знания, и подир правды, и дощечку веры, и митру главы, и ефод пророчества. И каждый из них нес нечто, вручал мне и говорил мне: Отныне стань священником, и ты, и все семя твое. И первый помазал меня елеем святым и дал мне жезл. А второй омыл меня чистой водой,

---

происходит изгнание козла отпущения в пустыню для Азазеля (Лев. 16)». Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 40.

[52] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 212.

[53] Священнический аспект в предании о перемене одеяний, возможно, также присутствует и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*. См. *Иос. Асен.* 13:3; 14:12; 15:10.

> и дал мне вкусить хлеба и вина, и облачил меня в одеяние святое и славное. Третий же облачил меня в виссон, подобный ефоду. Четвертый же надел на меня пояс, подобный порфире. Пятый же дал мне ветвь тучной оливы. Шестой надел мне на голову венец. Седьмой надел мне диадему священства и наполнил руки мои фимиамом, дабы служил я священником Господу Богу.[54]

В этом поразительном описании представлен процесс облачения мистика в одеяния славы, и это событие пронизано целым рядом тонких аллюзий на действия и атрибуты первосвященника. Благодаря своей освященной славой природе эти одеяния служат напоминанием об одеждах первых людей; кроме того, и другие мотивы, связанные с историей о первом человеке, подтверждают подобные связи данных мотивов между собой. Многозначительным намеком в этом отношении служит образ оливковой ветви, так как он напоминает одновременно и менору, и Древо Жизни. Таким образом, этот образ, возможно, служит указанием на многозначительную связь между священническим аспектом рассматриваемого сочинения и историей о первом человеке.

Похожие наблюдения относятся и к тексту 22-й главы *Второй книги Еноха*, в которой представлено описание восхождения Еноха к месту пребывания Бога. Возможность входа в Божье Присутствие влечет за собой соответствующее изменение одеяний Еноха. Архангел Михаил представлен снимающим с Еноха его земные «одежды» и помазывающим его благоуханным елеем. В тексте говорится, что вид елея был «ярче света великого и умащение им – словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, – как лучи солнечные».[55] Процесс помазания елеем преображает патриарха. Его кожаные одежды сменяются на светоносные облачения бессмертного ангельского существа. Он становится одним из славных. Как и в *Завещании Левия,* единство священнического аспекта и аспекта, связанного с образом первого человека, в этой истории обеспечивается благодаря древнему арбореальному символу, так как, по всей видимости, елей, используемый для помазания Еноха, происходит от Древа Жизни. Связь подобного рода мо-

[54] Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*, 101–102.

[55] Навтанович, «Книга Еноха», 3.214–216.

тивов подтверждается в другом месте данного произведения, во *2 Енох* 8:3–4, где представлено похожее описание дерева:

> И древо жизни это несказанно по красоте своей и благоуханно. Оно прекраснее всех земных творений. Со всех сторон оно золотое, и красное, и огненное на вид...[56]

В краткой редакции этого сочинения говорится о другом оливковом дереве, расположенном рядом с первым и «источающем постоянно масло».[57] В данном случае, как и в *Завещании Левия*, обряд посвящения адепта в небесные тайны и наделения его новыми одеяниями происходит одновременно с его помазанием, благодаря чему автором текста предпринимается попытка объединения разнообразных богословских аспектов, а именно, мотивов священнического служения и истории первого человека. В этом отношении описание наделения Еноха небесными одеяниями и его помазания сияющим елеем говорит не только о его священническом статусе, но также и о его роли как нового Адама, восстанавливающего изначальное состояние падшего человечества.

В *Житии Адама и Евы* также обнаруживаются похожие предания о помазании главного героя, в которых подчеркивается важная роль этого обряда в процессе эсхатологического восстановления человечества. Такого рода предание находит свое отчетливое выражение в описании обряда погребения Адама в армянской версии. Как мы помним, первого человека там облачают в льняные одежды, принесенные архангелами из рая, а затем следует описание его помазания елеем.[58] Принимая во внимание этот текст, имеющий отношение к истории Адама, становится совершенно понятно, что мотив помазания елеем Еноха в славянском апокалипсисе не случаен, ибо он служит

---

[56] В. М. Хачатурян, «Книга Еноха», *Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования* (Под ред. В. Милькова; Москва, 1997), 48.

[57] Навтанович, «Книга Еноха», 3.206–207.

[58] «После этого Бог говорил с Михаилом и сказал: “Иди в Сад [третьего] неба и принеси [мне] три льняных ткани.” Когда он принес их Бог сказал Михаилу и Озилу и Гавриилу: “Принесите эти льняные ткани и покройте тело Адама и принесите оливковое масло.” Они принесли их и поставили вокруг него и завернули его в это облачение». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 86E–87E.

отражением темы «воскрешения» падшего человечества в его изначальное состояние как существа облаченного в одеяния божественного света. Новый Адам, в лице Еноха, таким образом, вновь входит в небесный Сад чтобы принять на себя прежние обязанности первосвященника.

Химмельфарб замечает, что «соединяя мотивы одеяния и помазания, авторы рассматриваемого произведения, возможно, имели в виду, что процесс, в ходе которого Енох превращается в ангела, представляет собой небесную версию наделения его священническим статусом».[59] Криспин Флетчер-Луи также обнаруживает культовый аспект в способе представления вновь обретенных Енохом одеяний, высказывая предположение о том, что

> описание преображения Еноха во *Второй книге Еноха* в своих многих отличительных признаках представляет собой заимствование из священнических обрядов и передает смысл процесса наделения священника его статусом. Благоухание мирры, из которой сделан елей, упоминаемое в описании процесса помазания Еноха, вызывает в памяти процесс помазания елеем скинии, совершить который Господь повелевает Моисею в Книге Исхода 30:22–23. Сравнение елея с благой росой, возможно, отражает содержание Псалма 132:2–3, в котором присутствует параллелизм между елеем, стекающим по голове Аарона, и росой Ермонской. Упоминание о сверкающих лучах солнца представляется еще одним свидетельством темы священнического сияния. Весьма специфическое сравнение елея помазания с солнечными лучами в конечном счете восходит к священническому преданию, отраженному в тексте Пятикнижия, так как в Книге Исхода 25–31 елей помазания упомянут в четвертой речи Бога, обращенной к Моисею, в контексте параллелизма между указаниями Бога о строительстве скинии и сотворения солнца, луны и звезд в четвертый день творения (Книга Бытия 1:14–19). В общих чертах описание наделения Еноха священническими обязанностями восходит к сцене из Книги пророка Захарии 3, где старые одежды первосвященника удаляются и заменяются на новые. В описании этой сцены также присутствуют ангелы, подобно тому как Михаил присутствует при посвящении Еноха в священнический сан во *Второй книге Еноха* (См. *Завещание Левия* 8). Во *2 Енох* 22:6 Еноху даруется постоянный доступ в Божий тронный зал, подобно тому как Иисусу даровано право доступа к небесным сферам в Книге пророка Захарии 3:7. Заключительные главы *Второй*

---

[59] Himmelfarb, *Ascent to Heaven,* 40.

> *книги Еноха* (гл. 69–73) посвящены описанию священнической преемственности после вознесения Еноха.[60]

Исследователи уже обращали особое внимание на культовый обрядовый смысл мотива помазания елеем Еноха и наделение его небесными одеждами, так же как и на связь этого мотива с историей первого человека. Тем не менее, при интерпретации текста *Второй книги Еноха* зачастую недостаточно выявлялась синтетическая природа этого образного строя, так как в этом раннем иудейском тексте священнические мотивы, несомненно, неразрывно переплетаются с темой первого человека.

Священнические одеяния Авраама

Теперь нам следует вернуться к рассмотрению текста *Откровения Авраама*, где в описании процесса передачи ангельских одеяний от Азазеля к патриарху также обнаруживаются похожие священнические ассоциации. Исследователи отмечали, что детали этой загадочной истории перемены одежд Авраама, по-видимому, служат напоминанием о преданиях, содержащихся в некоторых библейских пророческих текстах. Следует напомнить, что 13-й главе *Откровения Авраама* главный герой описывается стоящим между демоном Азазелем и ангелом Иаоилом. Азазель предпринимает попытки отговорить Авраама от восхождения в небесный мир, предупреждая его о том, что он погибнет там от огня, в то время как Иаоил укрепляет волю Авраама и упрекает демона.

Тот факт, что Авраам стоит между двумя небесными фигурами, положительной ангельской и соответствующей ему отрицательной демонической силой,[61] заставляет вспомнить о рассказе из третьей главы Книги пророка Захарии, который описывает первосвященника Иисуса стоящего между двумя духами.[62] В Книге пророка Захарии, как и в славянском апо-

---

[60] C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002), 23–4.

[61] Уникальное положение Авраама между Азазелем и Именем Божьим (Иаоилом) вновь напоминает нам об обряде праздника Йом Киппур, в котором первосвященник находился между двумя земными воплощениями этих небесных существ, а именно козлом отпущения (козлом для Азазеля) и козлом Яхве, посвященном Имени Божьему.

[62] См. R. Rubinkiewicz, *Die Eschatologie von Henoch 9–11 und das Neue*

калипсисе, отличительные признаки священства главного героя сочетаются с мотивом одеяний. В Зах. 3:1–4:3 говорится следующее:

> И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего пред Ангелом Господним, и Сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь Сатане: Господь да запретит тебе, Сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутый из огня? Иисус же одет был в запятнанные одежды и стоял пред Ангелом, который отвечал и сказал перед ним так: снимите с него запятнанные одежды; а ему самому сказал: смотри, Я снял с тебя вину твою, и облекаю тебя в одежды торжественные. И сказал: возложите на голову его чистый кидар, – и возложили чистый кидар на голову его и облекли его в одежду; Ангел же Господень стоял. И засвидетельствовал Ангел Господень и сказал Иисусу: Так говорит Господь Саваоф: если ты будешь ходить по Моим путям и если будешь на страже Моей, то будешь судить дом Мой и наблюдать за дворами моими. Я дам тебе ходить между сими стоящими здесь. Выслушай же, Иисус, иерей великий, ты и собратия твои, сидящие пред тобою, мужи знаменательные: вот, Я привожу раба Моего, Отрасль. Ибо вот, тот камень, который Я полагаю перед Иисусом; на этом одном камне – семь очей; вот, Я вырежу на нем начертания его, говорит Господь Саваоф, и изглажу грех земли сей в один день. В тот день, говорит Господь Саваоф, будете друг друга приглашать под виноград и под смоковницу. И возвратился тот Ангел, который говорил со мною, и пробудил меня, как пробуждают человека от сна его. И сказал он мне: что ты видишь? И отвечал я: вижу, вот светильник весь из золота и чашечка для елея наверху его, и семь лампад на нем, и по семи трубочек у лампад, которые наверху его; И две маслины на нем, одна с правой стороны чашечки, другая с левой стороны ее.

В этом интересном тексте обнаруживается описание обряда посвящения в священнический сан, в процессе которого первосвященник получает чистое одеяние. Как мы уже увидели, похожие описания культового обряда посвящения в сан священника содержатся также в ряде других иудейских апокалиптических сочинений, в том числе в текстах 8-й главы *Завещания Левия* и 22-й главы *Второй книги Еноха*. Как и в третьей главе Книги пророка Захарии, в этих текстах присутствуют аллюзии

Testament (Klosterneubung: Verlag Österreichisches Katholishes Bibelwerk, 1984), 101–2; 110–13; D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT, 163; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003), 94.

на антропологический смысл обряда посвящения в священнический сан, символизирующего возвращение к изначальному состоянию первого человека посредством совлечения со священника запятнанных одежд падшего человечества. Во всех этих трех повествованиях также обнаруживается мотив древа жизни, служащий указанием одновременно на Эдемский Сад и Храм, земное соответствие этого сада.

Некоторые параллели между описанием из Книги пророка Захарии и сценой обмены одеяний в *Откровении Авраама* позволяет нам лучше понять священнический контекст авраамического псевдоэпиграфа и его связь с обрядом Дня Искупления. Как уже ранее отмечал Дэниэл Штекль Бен Эзра, автор *Откровения Авраама* полнее раскрывает священническую тему, чем это делает автор Книги пророка Захарии, т.к. «по сравнению с Книгой пророка Захарии, в *Откровении Авраама* образный строй обряда праздника Йом Киппур представлен в более ярких и красочных тонах».[63] В Книге пророка Захарии запачканная одежда священника просто заменяется на чистую, в то время как в *Откровении Авраама* она передается антагонисту. «Грязные» одеяния человека, посвящаемого в священнический сан, таким образом, не просто меняются на чистые; они передаются Азазелю, что очень напоминает обряд праздника Йом Киппур, в котором грехи человечества были переносимы на козла отпущения. В тексте *Откровения Авраама* 13:7, 14 эта тема обмена одеяниями представлена особенно отчетливо:

> И сказал ему: «Не гоже тебе, Азазел, потому что доля Авраама на небесах, а твоя – на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей… Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был на нем, перейдет на тебя».[64]

Комментируя этот отрывок Дейвид Гэлперин видит явные соответствия между вознесением героя и низвержением антигероя:

> в данном случае мы осознаем присутствие тем вознесения человеческого существа и низвержения ангела, соответствующих друг другу и до некоторой степени зависящих друг от друга, и мы уже встречали эти темы в историях о Енохе в *Книге стражей* и историях об Адаме в

[63] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 94.
[64] Кулик, «Откровение Авраама», 243.

> *Апокалипсисе Моисея*. Если бы Азазель смог убедить Авраама отказаться от идеи о восхождении на небеса, он, возможно, сохранил бы свой привилегированный статус.[65]

Особое значение этих соответствий состоит в том, что благодаря им выявляется культовая природа одеяний как главного героя, так и его низвергнутого противника.

Следует признать справедливым замечание исследователей о том, что в *Откровении Авраама* не обнаруживается никаких отчетливо выраженных признаков преображения адепта, и ряд ученых сокрушались по этому поводу.[66] Тем не менее, Марта Химмельфарб ранее выдвинула гипотезу, что обещание новых облачений, данное Аврааму, с большой долей вероятности выполняет здесь функцию реального описания перемены одеяния. Она отмечает, что несмотря на то, что Авраам открыто не претерпевает процесс преображения, подобный тому, что случается с Енохом, Исайей или Софонией, и дарование ему одеяния так и не осуществляется в рассматриваемом сочинении, ему тем не менее, было обещано это новое облачение.[67]

---

[65] Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

[66] Следует отметить, что постоянное повторение упоминаний о встрече мистика с огнем, по-видимому, имеет большое значение для авторов рассматриваемого псевдоэпиграфического сочинения, представляющих огонь в качестве теофанической сущности, окружающей само Присутствие Божье. Так, далее в этом тексте, при описании восхождения Авраама в мир Божьего пребывания, используется образ вхождения главного героя в огонь. См., к примеру, *Отк. Авр.* 15:3: «И он вознес меня на край огненного пламени»; *Отк. Авр.* 17:1: «И он еще говорил, и вот, огонь надвигается на нас со всех сторон. И голос был в огне как голос многих вод, как голос моря в бурлении его». Возможно, обещание обретения патриархом небесного одеяния, о котором идет речь в *Откровении Авраама*, в данном случае означает, что как и во многих других апокалиптических сочинениях, его «смертное» тело должно быть «изменено» в процессе огненного преображения.

[67] Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 64.

Культовое преображение антагониста

Одеяния для сошествия в нижний мир

На основании нашего предыдущего исследования можно сделать вывод о том, что процесс преображения патриарха в *Откровении Авраама* во многих аспектах зависит от особого рода изменений, происходящих с его главным антагонистом, падшим ангелом Азазелем. Вознесение одного из этих действующих лиц зависит от низвержения другого. Как и в случае восшествия в вышние миры, также и изгнание из этих миров сопровождается глубокими изменениями духовного и физического состояния персонажа этой драмы. Подобно тому как герои апокалиптических рассказов претерпевают внушающие священный трепет метаморфозы, служащие цели подготовки их к их существованию в небесах, также и процесс низвержения антагонистов имеет онтологический смысл, предвещающий будущую судьбу прежних фаворитов Бога. По воле Создателя низверженные противники отныне обречены на блуждание по нижним мирам.[68] Рассмотрение подобных изменений, которые иногда описываются весьма подробно в различных псевдоэпиграфических сочинений, позволяют глубже понять смысл новых обликов и одеяний низвергнутых антагонистов. Более того, исследование такого рода негативных трансформаций позволяет читателю этих сочинений выяснить логику изменений, выпавших на долю антигероев.[69] В самом деле, такой процесс играет важную роль в апокалиптических рассказах, так как он служит дополнительным, своего рода апофатическим, утверждением культовых преображений, которые претерпевает главный положительный герой этих историй.

Не следует недооценивать весьма озадачивающую исследователей сложность превращений, претерпеваемых низ-

---

[68] Исследователи отмечали связь этого мотива с соответствующими темами из мифологии Месопотамии, где небесные существа утрачивают свои одеяния света во время путешествия в нижние миры. Так, Себастьян Брок указывает на предание о сияющем наряде богини Иштар, потерянном во время ее сошествия в подземный мир. Brock, “Clothing Metaphors,” 14.

[69] О мистицизме преображения см. C. R. A. Morray-Jones, “Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition,” *Journal of Jewish Studies* 43 (1992): 1–31.

вергнутыми персонажами. Новые онтологические одеяния, обретенные антагонистом, зачастую описываются самыми загадочными образами из всех, какие только обнаруживаются в апокалиптических сочинениях. В этих текстах перед взором созерцателей разворачивается великое множество видений со скрытым смыслом, в которых составная природа обликов низвергнутых супостатов нередко представлена как причудливое переплетение демонических и ангельских атрибутов. Подобная адско-небесная гибридная природа видимых проявлений антигероев предполагает, что, несмотря на изгнание их в нижние миры, эти бывшие небесные обитатели вовсе не намереваются покорно подчиниться воле Божьей полностью забыв о своих прежних духовных силах. Напротив, им предопределено стать действующими лицами космической драмы, способствующими осуществлению зловещих и тлетворных изменений, настолько же трагических как для тех областей обитания, куда они были изгнаны, так и для самих этих врагов Божьего творения.

Таким образом, не представляется случайным тот факт, что в *Откровении Авраама* так много внимания уделяется описаниям различных промежуточных форм, в которые облекается Азазель. Посредством этих образов автор данного сочинения создает своего рода творческую систему импровизаций на тему роковых изменений изначальной небесной формы антагониста. Уже в начале истории супостата, в 13-й главе *Откровения Авраама,* Азазель назван «нечистой птицей». Подобное обозначение, в контексте специфического символического кода «птероморфной» ангелологии этого апокалипсиса, служит указанием на демоническое искажение его небесной формы. Интересно отметить, что «небесные» атрибуты падшего ангела постоянно упоминаются во многих других описаниях Азазеля в *Откровении Авраама*, и они постоянно используются как совершенно определенные напоминания об утраченном им небесном статусе.

Соответственно, когда Авраам впоследствии будет созерцать в своем видении низвергнутого ангела сплетенным в Эдемском Саду с Адамом и Евой, в этом облике Азазеля ангеломорфные атрибуты антагониста будут представлены в сочетании с его зооморфными отличительными признаками. Из описания этого видения в *Отк. Авр.* 23:4– 11 мы узнаем следующее:

> И я смотрел на видение, и глаза мои устремились в сторону сада Эдем.

> И я видел там мужа, очень большого в высоту и мощного в ширину, беспримерного обликом, который сплелся с женой своей, и та была сопоставима с мужем обликом и размером. И они стояли под одним из деревьев Эдема. И плод того дерева был подобен виноградной грозди. И за деревом стоял некто, подобный змею формой тела, но имеющий, как человек, руки и ноги, и *еще* крылья на плечах: шесть справа и шесть слева. И он держал в руке гроздь с дерева и кормил тех обоих, которых я видел сплетающимися. И я сказал: «Кто эти сплетающиеся, и кто этот между ними, и что это за плод они едят, о Сильный Превечный?». И он сказал: «Это разум человеческий — Адам, а это вожделение их на земле — Ева. А тот, что между ними, это неправедность гибельных дел их — сам Азазел».[70]

В этом тексте Азазель представлен в виде гибридного создания, в котором соединены отличительные признаки змея («подобный змею формой») и ангела («крылья на плечах»). Подобное необычное сочетание двух форм (животного и ангела) во внешности искусителя в тот момент, когда он способствует грехопадению первых людей, напоминает совершенно особое сочетание преданий о Сатане, которое можно обнаружить в *Житии Адама и Евы*. В этом собрании адамических преданий антагонист также, в процессе искушения первой человеческой пары, наделен разнообразными формами, в которых проявляется сочетание признаков змея и ангела.[71] Принимая во внимание все эти соответствия, нам следует теперь обратиться к рассмотрению преданий о внешних проявлениях Сатаны, представленных в *Житии Адама и Евы*.

Ангельские одеяния Сатаны

В некоторых версиях *Жития Адама и Евы* главный антагонист этих историй, Сатана, представлен претерпевающим загадочные изменения, посредством которых он принимает ангельский или зооморфный вид: он на время обретает форму змея или облеченного славой ангела. В этом отношении интересно отметить, что эти две формы проявлений антагониста, как в *Откровении Авраама*, так и в *Житии Адама и Евы*, разворачиваются

---

[70] Кулик, «Откровение Авраама», 247.

[71] Принимая во внимание отсутствие определенных датировок преданий, содержащихся в *Житии Адама и Евы*, зачастую весьма непросто установить, какие из этих преданий возникли раньше, а какие позднее, также как и сказать что-либо определенное об их влиянии друг на друга.

в контексте темы искушения первых людей. Эти временные образы Сатаны обозначаются как его «одеяния», представляющие таким образом своего рода «маски», которые Соблазнитель может с легкостью менять в процессе осуществления своих коварных планов.

Разумеется, не без умысла один из самых важных концептуальных переломных моментов в истории трансформаций Сатаны помещен в контекст сцен соблазнения первых людей, так как Враг рода человеческого стремится спрятать свою истинную сущность, облекшись в образ ангельского посланника или животного. Более того, он обладает способностью вновь облачиться в те «одеяния», которые он уже использовал для совершения обмана в прошлом, так что в ходе повествований, составляющих *Житие Адама и Евы* он надевает на себя ангельские «наряды» не единожды, а несколько раз.[72]

В тексте *Жития Адама и Евы* Сатана явным образом представлен как обладавший некогда в небесном царстве высоким положением, и даже статусом существа, облеченного славой. И тем не менее, он был лишен этого положения из-за его отказа поклониться только что сотворенному первому человеку. В отличие от других низвергнутых фаворитов Бога, включающих, в том числе, и самих первых людей, покорно принявших свое изгнание в нижние миры, Сатана сохранил свою силу, необходимую для того, чтобы предпринять попытки осуществления своей надежды на возвращение на небеса и мести по отношению к своим врагам, первым людям. Эта парадоксальная и загадочная способность имитации высших реальностей и сил, несмотря на свой статус низвергнутого существа, возможно, представляет собой важное необходимое условие для осуществления его возможности принимать разнообразные, в том числе небесные, формы, соответствующие его злонамеренным замыслам.

В армянской версии *Жития Адама и Евы* 17:1–2 обнаруживается следующее свидетельство возможности Сатаны принимать ангельский облик:

---

[72] Предание об использовании Сатаной ангельской формы в целях обмана первых людей также обнаруживается в различных версиях так называемого *Договора Адама с Дьяволом*. Об этих преданиях см. M. Stone, *Adam's Contact with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 17, 18, 65, 75, 84, 88.

> Когда ангелы поднялись для вознесения хвалы Господу, в это время Сатана облекся в форму ангела и начал восхвалять Бога, так что его голос слился с ангельскими песнопениями. Я преклонила колени у стены и слушала его хвалы. Я посмотрела и увидела его подобным ангелу; когда я взглянула снова, я его не увидела.[73]

Несмотря на то, что различные формы Сатаны носят временный характер,[74] в данном тексте, по-видимому, это не означает, что его различные облики представляют собой лишь иллюзорные проявления. Напротив, в них присутствует явный функциональный потенциал, так что враг способен действовать в этих формах. Так, интересно отметить, что, наряду с имитированием ангельской формы, Сатана также предпринимает попытки воспроизвести функции ангелов посредством своего участия в небесной литургии. Такого рода способность не только выглядеть, но и действовать как ангел придает большую правдоподобность

---

[73] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 51E. В грузинской версии обнаруживается очень похожее предание: «Тогда дьявол изменился и принял образ ангела; он возносил ангельские восхваления. И я смотрела в сторону ограждения, чтобы услышать эти восхваления. Я пристально всматривалась и увидела его подобным ангелу, и внезапно он стал невидимым». (Ibid., 51E). В греческой версии также присутствует мотив ангельской трансформации, но не упоминается о переходе Сатаны в невидимое состояние: «И тотчас он свесился со стены рая, и когда ангелы поднялись для почитания Бога, тогда появился Сатана в форме ангела и воспевал хвалы подобно ангелам. И он перегнулся через стену, и я увидела его подобным ангелу. И он сказал мне: "Ты Ева?" И я сказала ему: "Это я"». (Ibid., 51E-52E). В славянской версии *Жития Адама и Евы* также отсутствует мотив невидимого состояния Сатаны, но добавлена новая интересная подробность, благодаря которой особо подчеркивается светоносная природа ангельской формы Сатаны: «Змей был убежден, что это ангел, и приблизилась ко мне. И дьявол изменил свой вид на форму ангела и приблизился с сиянием, воспевая ангельские хвалы, совершенно как ангел, и сказал мне: "Ты ешь все, что существует в Раю?" И в то время я приняла его за ангела, потому что он пришел со стороны Адама, так что я сказала ему: "От одного дерева Господь повелел нам не есть, от того, что стоит посередине Рая"». (Ibid., 51E–53E).

[74] В исследовании Майкла Стоуна подчеркивается временное состояние обретения Сатаной ангельской формы. Ученый отмечает, что «Сатана, некогда обладавший небесной славой и светоносностью, временно вернул себе эти свойства с целью обмана Евы и Адама. Наделенный "формой" (σχῆμα) ангела, он стал по внешним признакам подобным ангельской фигуре». Stone, *Adam's Contract with Satan,* 19.

его трансформированным формам, так как другие персонажи истории представлены слушающими его хвалы.

Повествование *Жития Адама и Евы* продолжается историй о том, как Сатана еще раз является Еве во время теперь уже второго искушения. На этот раз явленная им форма носит еще более возвышенный характер, так как в тексте он неоднократно идентифицируется с херувимом, наделенным особыми светоносными одеяниями. В армянской версии *Жития Адама и Евы* 9:1–2 обнаруживаются такие подробности:

> По истечении восемнадцати дней их плача Сатана принял на себя форму херувима в сияющем облачении и пришел к берегу реки Тигр, чтобы обмануть Еву. Ее слезы капали на ее наряд, а затем на землю. Сатана сказал Еве: «Выходи из воды и отдохни, ибо Бог услышал твое раскаяние, тебя и твоего мужа Адама».[75]

Удивительным представляется тот факт, что во время второго искушения Сатана является в ангельской форме, теперь даже в виде херувима. Образы херувимов используются также для описания антагониста в *Откровении Авраама*, где в облике Азазеля сочетаются атрибуты даже не одного, а двух херувимов.[76]

---

[75] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 11E. Предание о превращении Сатаны в ангела обнаруживается также в греческой, славянской и латинской версиях. Греческая версия: «Но дьявол, не получив возможности соблазнения по отношению к Адаму, пришел к реке Тигр, подошел ко мне и, облекшись в форму ангела, встал передо мной» (Ibid.). Славянская версия: «Дьявол пришел ко мне *в форме и сиянии ангела*, к тому месту, где я стояла в воде, проливая горючие слезы, падавшие вниз, и сказал мне: "Выходи из воды, Ева, Бог услышал твою молитву, также как и ангелы, мы, молившиеся за тебя, и Господь послал меня к тебе, чтобы ты могла выйти из воды." И я поняла, что это был дьявол, и ничего не ответила ему. Но когда по истечении сорока дней Адам вышел из воды Иордана, он заметил следы ног дьявола и очень испугался, как бы он не обманул меня. Но когда он увидел, что я стояла в воде, он очень обрадовался. И он взял меня и вывел из воды» (Ibid., 11E–13E). Латинская версия: «Прошло восемнадцать дней. Тогда Сатана разозлился и преобразился в сияние ангела и отправился к реке Тигр к Еве. Он увидел, что она плакала, и тогда сам дьявол, изобразив, что он скорбит вместе с ней, начал плакать и сказал ей: "Выходи из воды и отдохни, и больше не плачь. Отныне перестань печалиться и сокрушаться. Что тревожит тебя и твоего мужа Адама?"» (Ibid., 11E).

[76] См. *Отк. Авр.* 23. Подобно «*хайот*-херувимам» демон также представлен в виде гибридного существа, в котором соединены зооморфные и человеческие черты, а именно тело змеи и руки и ноги человека.

Так в 23-й главе *Откровения Авраама* демон представлен обладающим двенадцатью крыльями, по шесть с каждой стороны его тела:[77] «И за деревом стоял некто, подобный змею формой тела, но имеющий, как человек, руки и ноги, и еще крылья на плечах: шесть справа и шесть слева».[78] Ранее в этом апокалипсисе, в описании созерцания Авраамом *хайот*- херувимов в небесном тронном зале эти существа представлены обладающими шестью крыльями. Так, в тексте 18:3–6, сообщается что, «под троном поют четверо огненных Живущих ... И у каждого шесть крыльев: по два от плеч, от боков и от бедер».[79] Таким образом, Азазель с двенадцатью крыльями выглядит своего рода двойным херувимом.

Светоносность Сатаны представляет собой еще одну интересную деталь описания процесса искушения в тексте *Жития Адама и Евы*. Во время первого искушения Сатана пришел «с сиянием». В описании второго искушения Евы вновь упоминается его сияющее одеяние. Эта деталь, возможно, служит указанием на то, что факт использования ангельской формы предполагает интерпретацию ее как одеяния, и этот наряд, по-видимому, может также служить параллелью к светоносным одеяниям первых людей. Такого рода интерпретация светоносной ангельской формы как одеяния с особенной ясностью представлена в грузинской версии описания второго искушения:

> По окончании двенадцати дней его плача дьявол вострепетал и изменил свой облик и свои одеяния посредством искусного обмана. Он приблизился к Еве на берегу реки Тигр и встал возле нее. Он плакал, и его лживые слезы капали (струились) вниз *по его одеянию*, а *с его одеяния* вниз на землю. Тогда он сказал Еве: «Выйди из воды, (в которой ты стоишь) и перестань горевать, ибо Бог услышал твое раскаяние, тебя и твоего мужа Адама».[80]

---

[77] Ср. *Пиркей де-рабби Элиезер* 13: «Саммаэл был великим князем на небесах; *хайот* обладали четырьмя крыльями, у серафимов было шесть крыльев, а у Саммаэла было двенадцать крыльев». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer,* 92. Ср. также грузинскую версию *Жития Адама и Евы* 12:1: «У меня [Сатаны] было больше крыльев, чем у херувимов, и я скрывался под их покровом». *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 15–15E.

[78] Кулик, «Откровение Авраама», 247.

[79] Кулик, «Откровение Авраама», 245.

[80] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 11E.

В данном случае отождествление ангельской формы с мотивом облачения выражено со всей ясностью.

Зооморфные одеяния Сатаны

Вне всяких сомнений, одним из самых важных концептуальных переломных моментов, демонстрирующих способность антагониста к дьявольским метаморфозам, служит история о первом искушении прародителей. Следовательно, не приходится удивляться, что, подобно тому как Сатана способен притвориться ангелом при соблазнении прародителей, его трансформация путем облачения в животного также происходит при совершении того же самого события.

Так, в 44-й главе *Жития Адама и Евы* повествуется о том, как Сатана оставляет на время свой ангельский облик и принимает на себя форму змея,[81] с целью обмануть первых людей. При этом новое обличье Сатаны носит в некотором роде двусмысленный характер, т.к. в псевдоэпиграфических и раввинистических источниках нередко обнаруживаются диспуты об уникальной половой принадлежности змея. В некоторых из этих текстов змей воспринимается как андрогинное существо, чью кожу Бог позднее использовал для создания одеяний как Адама так и Евы. Уже упомянутое предание о том, что первые люди были одеты в кожу змия, представляет особый интерес, принимая во внимание историю об обретении тех же самых одеяний Сатаной, содержащуюся в *Житии Адама и Евы*. Предвосхищает ли одеяние Сатаны таким образом будущее облачение прародителей в кожаные одежды?

Мотив наделения Сатаны формой змея служит своего рода «антипарадигмой» преображения: переход антагониста из высшего (ангельского) в низшее (животное) состояние представляется инверсивным отражением преображений в славу апокалиптических мистиков, претерпевающих преображение кожаных одежд в облачения света. В армянской версии *Жития Адама и Евы* обнаруживается следующее описание подобного рода трансформации Сатаны:

---

[81] Во всех версиях *Жития Адама и Евы* змей явным образом обозначен словосочетанием «дикое животное». См. армянскую, грузинскую и греческую версии *Жития Адама и Евы* 16:2 в*:* Ibid., 49E.

> Змей сказал: «Каким образом или как мы можем изгнать его из Сада?» Сатана ответил змею: «Ты, в твоей форме, будь сосудом для меня, и я произнесу речь твоими устами, так что мы сможем преуспеть». Тогда оба они приблизились ко мне и развесили свои ноги вокруг стены Сада. Когда ангелы поднялись для вознесения хвалы Господу, в это время Сатана облекся в форму ангела и начал восхвалять Бога вместе с ангельскими песнопениями. Я преклонила колени у стены и слушала присоединившись к его хвалам. Я посмотрела и увидела его подобным ангелу; когда я взглянула снова, я его не увидела. Тогда он пошел и позвал змея и сказал ему: «Встань, подойди ко мне, чтобы я мог войти в тебя и говорить твоими устами все то, что мне необходимо будет сказать». В тот момент змей стал сосудом для него и вновь подошел к стене Сада. Он воскликнул и сказал: «О женщина, ты, которая слепа в этом Саду наслаждений, восстань, подойди ко мне, и я скажу тебе несколько слов».[82]

В другом тексте из *Жития Адама и Евы* Сатана, возможно, вновь принимает на себя зооморфную форму, на этот раз образ дикого зверя. Во время путешествия Евы и Сифа к райскому Саду ради обретения елея воскресения, необходимого для излечения умирающего Адама, они встречают загадочное существо, названное в этом повествовании диким зверем. В греческой версии *Жития Адама и Евы* эта история изложена таким образом:

> Тогда Сиф и Ева пошли по направлению к Саду. И пока они шли, Ева увидела своего сына, и на него напал дикий зверь. И Ева заплакала и сказала: «Горе мне; если я приду в день Воскресения, все те,

[82] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 50E–52E. Предание о преобразовании Сатаны в форму живого существа, змея, также присутствует в грузинской версии: «И змей сказал ему: “Как мы можем их изгнать?” Дьявол отвечал и сказал змею: “Будь для меня оболочкой, и я скажу женщине через твои уста слово, которым мы обманем их.” И оба они вместе подошли ближе и повесили свои головы на стену рая в тот момент, когда ангелы восходили для поклонения Богу. Тогда дьявол изменился и принял образ ангела; он возносил ангельские хвалы. И я смотрела в сторону ограждения, чтобы услышать эти хвалы. Я пристально всматривалась и увидела его подобным ангелу, и внезапно он стал невидимым, ибо он удалился, чтобы принести змея. И он сказал ему: “Встань и подойди ближе, и я буду с тобой и скажу через твои уста то, что тебе подобает сказать.” Он облекся в форму змея, чтобы подойти ближе к стене рая, и дьявол скользнул вовнутрь змея и повесил свою голову на стену рая. Он воскликнул и сказал: “Как тебе не стыдно, женщина, тебе, которая пребывает в раю наслаждений и которая слепа! Подойди ко мне, и я скажу тебе некое тайное слово”». (Ibid., 50E–52E).

> кто грешил, проклянут меня и скажут: “Ева не повиновалась заповеди Бога”». И она сказала зверю: «Ты, нечестивый зверь, как ты не боишься сражаться с образом Божьим? Как открылась твоя пасть? Каким образом укрепились твои зубы? Как ты забыл о своем подчиненном положении? Ибо издавна ты был создан подчиненным образу Божьему». Тогда зверь воскликнул и сказал: «Твоя алчность и твоя печаль, Ева, – это не наша беда, а твоя собственная; ибо именно из-за тебя появилась власть зверей. Как открылся твой рот, чтобы вкусить от дерева, о котором Бог повелел, чтобы ты не ела от него? По этой причине наша природа изменилась. Следовательно, теперь тебе нечего возразить, если я стану упрекать тебя». Тогда Сиф сказал зверю: «Закрой свою пасть и замолчи, и держись подальше от образа Божьего вплоть до дня Суда». Тогда зверь сказал Сифу: «Вот, я буду держаться подальше от образа Божьего».[83]

Важной деталью этого рассказа о встрече первых людей и враждебного животного служит особая терминология «образа Божьего». Эта формула служит напоминанием об истории бунта Сатаны, когда он отказался поклониться образу Божьему, т. е. Адаму. Однако со времени грехопадения людей многое изменилось. Во время борьбы между Сифом и животным дикий зверь теперь не боится сражаться с образом Божьим. В этом сочетании мотивов присутствует аллюзия на изначальное противостояние Сатаны и Адама, первого носителя Божьего образа. В данном случае супостат во второй раз противостоит этому образу. Обе эти истории очень похожи, что было отмечено многими исследователями. Объясняя призыв Сифа: «держись подальше от образа Божьего», Гэри Андерсон высказывает предположение о том, что

> этот призыв довольно отчетливо созвучен с другим ключевым моментом повествовательной нити *Жития Адама и Евы*. Он звучит во многих аспектах подобно повелению Сатане и другим ангелам в момент сотворения Адама: «Поклонитесь подобию образа Божьего» (14:1).[84]

Эта зловещая связь между Врагом рода человеческого и животным, по-видимому, проводится в различных версиях *Жития*

---

[83] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 41E–43E.

[84] G. Anderson, “The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve,” in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (Ed. G. Anderson, M. E. Stone and J. Tromp; SVTP, 15; Leiden: Brill, 2000), 34.

Адама и Евы.[85] Несмотря на то, что в греческой, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы* дикое животное напрямую не названо Сатаной, такое прочтение этого мотива вполне вероятно, и автор армянской версии делает этот следующий шаг в подобного рода идентификации:

> После этого Сиф и Ева пошли по направлению к Саду. Пока они шли, Ева увидела, что дикий зверь сражается с ее сыном Сифом и кусает его. Ева заплакала и сказала: «Когда придет день Суда, я буду виновной во всех грехах и люди скажут: "Наша мать не повиновалась заповеди Господа Бога!"» Ева закричала на дикого зверя и сказала: «О дикий зверь, как ты не боишься образа Божьего до такой степени, что посмел сражаться с образом Божьим? Как твоя пасть открылась, и твои клыки обнажились, и твоя шерсть встала дыбом? Почему ты не помнишь о своем подчиненном положении, которое ты раньше соблюдал, так что твоя пасть открылась, чтобы наброситься на образ Божий?» Тогда дикий зверь воскликнул и сказал Еве: «Воистину ты – причина нашей дерзости, ибо ты подала пример. Как открылся твой рот, чтобы осмелиться вкусить от плода, о котором Бог заповедал тебе, чтобы ты от него не ела? До того времени, когда он изменит все наши естества, отныне ты не можешь возражать на то, что я говорю тебе, или на то, в чем я стану упрекать тебя». Тогда Сиф сказал дикому зверю: «Закрой свою пасть, Сатана. Отойди прочь от образа Божьего до того, как придет день суда, в который Бог призовет тебя к ответу». Тогда он сказал Сифу: «Вот, я отойду от тебя, образ Божий». И зверь убежал от него.[86]

Создавая эту сцену очень похожей на описание первого искушения прародителей, автор данного текста, по-видимому, представляет Сатану вновь обретающим форму животного с целью испытания человечества.

Сосуды зла: вселение супостата в живых существ

В различных версиях *Жития Адама и Евы* обнаруживаются озадачивающие исследователей внезапные переходы Сатаны из одной формы в другую. В некоторых эпизодах он облекается не в одну, а в несколько разных форм. В этих текстах также неред-

---

[85] По-видимому, в славянской версии особо подчеркивается вселенский аспект образа зверя. Гэри Андерсон обращает внимание на тот факт, что в славянской версии «зверь заявляет о своем намерении не просто причинить вред Сифу, а уничтожить Еву и всех ее детей (11–15)». Anderson, "The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve," 35.

[86] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 41E–43E.

ко представлено описание внезапного перехода антагониста из одного облика в другой. Подобная внезапная перемена особенно бросается в глаза в рассказе о первом искушении Евы. В этой сцене Сатана принимает формы как ангела, так и змея, и даже облекается в еще одно, невидимое, состояние,[87] промежуточное между двумя вышеупомянутыми обликами. В армянской версии текста главы 17:1–5 содержится следующее описание этого процесса:

> Тогда оба они приблизились ко мне и развесили свои ноги вокруг стены Сада. Когда ангелы поднялись для вознесения хвалы Господу, в это время Сатана облекся в форму ангела и начал восхвалять Бога, так что его голос слился с ангельскими песнопениями. Я преклонила колени у стены и слушала его хвалы. Я посмотрела и увидела его подобным ангелу; когда я взглянула снова, я его не увидела. Тогда он пошел и позвал змея и сказал ему: «Встань, подойди ко мне, чтобы я мог войти в тебя и говорить твоими устами все то, что мне необходимо будет сказать». В тот момент змей стал сосудом для него и вновь подошел к стене Сада. Он воскликнул и сказал: «О женщина, ты, которая слепа в этом Саду наслаждений, восстань, подойди ко мне, и я скажу тебе несколько слов». Когда я пошла к нему, он сказал мне: «Ты Ева?» Я сказала: «Да, это я». Он ответил и сказал: «Что ты делаешь в Саду?» Я сказала ему: «Бог поставил нас охранять Сад», а Сатана ответил и сказал мне, устами змея: «Это праведное дело, но вот, ешь ли ты от всех деревьев, которые в Саду?» Я сказала ему: «Да, мы едим от всех деревьев, кроме одного, расположенного в самой середине Сада, о котором Бог заповедал нам: “Не ешьте от него, ибо, если вы вкусите от него, вы точно умрете”».[88]

В грузинской версии обнаруживается тот же самый мотив мета-

---

[87] Майкл Стоун отмечает, что «в некоторых местах соединения различных историй, составляющих *Житие Адама и Евы*, Сатана представлен становящимся невидимым. Он не принимает на себя постоянных форм. В греческой версии *Жития* 20:3 говорится о том, что, когда Сатане удалось соблазнить Еву и Адама, он спустился с дерева (в данном случае в виде змея) καὶ ἀφάνατος ἐγένετο, “и исчез” (буквально: “стал невидимым”). Когда Адам в реке узнал Сатану, он спросил его, почему он так враждебно настроен против него. Сатана ответил, напомнив ему историю грехопадения (12:1–17:3). В тексте, содержащем окончание разговора Адама и Сатаны, приводятся такие слова: *et statim non apparuit diabolus ei,* “тотчас дьявол стал для него невидимым” (латинская версия *Жития Адама и Евы* 17:2)». Stone, *Adam’s Contract with Satan*, 19.

[88] Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 51E–53E

морфозы антагониста; в данном случае также содержится свидетельство внезапных изменений облика Сатаны в контексте описания его переходов в ангельское, невидимое и зооморфное состояния:

> И оба они вместе подошли ближе и повесили свои головы на стену Сада в тот момент, когда ангелы восходили для поклонения Богу. Тогда дьявол изменился и принял образ ангела; он возносил ангельские хвалы. И я смотрела в сторону ограждения, чтобы услышать эти хвалы. Я пристально всматривалась и увидела его подобным ангелу и внезапно он стал невидимым, ибо он удалился, чтобы привести змея. И он сказал ему: «Встань и подойди ближе, и я буду с тобой и скажу через твои уста то, что тебе подобает сказать». Он облекся в форму змея, чтобы подойти ближе к стене Сада, и дьявол скользнул внутрь змея и повесил свою голову на стену Сада.[89]

Майкл Стоун высказывает предположение о том, что невидимое состояние, в которое облекается Сатана в промежутках между принятием других видимых форм, служит свидетельством того факта, что эти видимые формы могут представлять собой временные иллюзии или миражи. Как проницательно замечает Стоун, Сатана, «вид которого вызывает подозрения у собеседника, исчезает и становится невидимым».[90] Еще одним важным отличительным признаком трансформации Сатаны служит тот факт, что он способен буквально завладевать телами других живых существ. Такая его способность со всей ясностью выражена в случае со змеем. Сатана проявляет способность входить в уже существующие тела и функционировать в них наряду с владельцами этих тел. Так в тексте сообщается: «дьявол ответил устами змея».

Согласно Майклу Стоуну, в этих рассказах о трансформации Сатаны он представлен завладевшим телами нескольких действующих лиц данных историй, становящихся таким образом инструментами Сатаны.[91] Стоун отмечает что в *Житии Адама и Евы*

---

[89] Ibid., 51E–52E.

[90] Stone, *Adam's Contract with Satan,* 20.

[91] В число тех живых существ, в которые в *Житии* вселяется Сатана возможно входит и Ева. Во всяком случае, так считают де Йонг и Тромп. Исследователи отмечают, что «характерные признаки Евы сопоставимы с признаками змея. Оба они выступают в роли инструментов дьявола (16:5;

> Сатана говорит змею, согласно автору греческой версии текста: «будь моим сосудом, и я буду твоими устами произносить слова, чтобы обмануть их». Слово «сосуд» содержит в себе аллюзию на идею об обладании Сатаной телом змея ... ради всех практических целей Сатана идентифицируется со змеем; Сатана входит в змея или завладевает им и говорит его устами; змей превращается в инструмент или орудие Сатаны.[92]

Стоун также обнаруживает похожие мотивы в тексте *Пиркей де-рабби Элиезер* 13, где говорится о том, что Самаэл «ездит верхом» на змее как на верблюде.[93] Исследователь отмечает, что 13-я глава *Пиркей де-рабби Элиезер* начинается

> с обсуждения темы ангельской зависти по отношению к Адаму и его превосходства над ангелами в том, что касается его способности да-

21:3), использующего их для достижения своей главной цели, а именно изгнания Адама из Рая (16:3)». De Jonge and Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature,* 54. Тем не менее, в отличие от случая со змеем, когда Сатана вне всяких сомнений входит в тело сотворенного существа, овладение Сатаной телом Евы не выражено с такой же ясностью. В грузинской версии *Жития Адама и Евы* 10:1–2 говорится следующее: «И Ева вышла из воды, и вся ее плоть сжалась как испорченные овощи из-за холодной воды. Вся форма ее красоты поникла. И когда она вышла из воды, она упала лицом на землю, совершенно ослабленная, и оставалась лежать (на земле) без движения в течение двух дней. И по прошествии двух дней она поднялась, и дьявол подвел ее к тому месту, где был Адам». (*Synopsis of the Books of Adam and Eve,* 12E). Важная деталь этого текста состоит в том, что в данном случае Ева представлена ведомой Сатаной. Похоже, что Враг рода человеческого оживляет ее тело, чтобы привести ее к Адаму. Еще одна важная деталь – тот факт, что, после своего подчинения Сатане Ева изменилась в отношении своего облика. Несмотря на то, что в армянской версии говорится, что «форма ее славы осталась сияющей», по мнению исследователей, текст грузинской версии сохранил изначальный смысл этого рассказа. В этом отношении Гэри Андерсон заметил, что, «Как только Ева вышла из воды, поддавшись во второй раз искушению дьявола, ее тело претерпело изменение в худшую сторону: "Вся форма ее красоты поникла"». G. Anderson, "The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve," in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (Ed. G. Anderson et al.; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000), 57–82 at 79.

[92] M. E. Stone, "'Be You a Lyre for Me': Identity or Manipulation in Eden," in: *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (Ed. E. Grypeou and H. Spurling; JCPS, 18; Leiden: Brill, 2009), 87–99, at 96.

[93] «Вид [змея] был в какой-то степени подобен верблюду, так что он (Самаэл) ехал верхом на нем». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer,* 92.

вать имена животным. В этом тексте содержится описание грехопадения архангела Самаэла вместе с его ангельской свитой. Этот архангел нашел змея, который «был подобен своего рода верблюду, сел на него и поехал верхом на нем». Эти взаимоотношения персонажей напоминают отношения лошади и всадника. (ср. Исх. 15:1, 21).[94]

В тексте *Книги Зогар* I.35b, содержащем похожее предание, Самаэл/Сатана также представлен в виде «всадника» на змее:

Рабби Исаак сказал: «Это злой искуситель». Рабби Иуда сказал, что это буквально означает змея. Они посоветовались с Рабби Симеоном, и он сказал им: «Вы оба правы. Это был Самаэл, и он появился верхом на змее, ибо идеальная форма змея – это Сатана. Мы узнали, что в тот момент Самаэл спустился с небес верхом на змее, и все сотворенные создания увидели его форму и убежали от него».[95]

В том же самом собрании мистических текстов в качестве «всадника» на змее выступает и Азазель:

Здесь мы обнаруживаем глубокую и святую тайну веры, символизм мужского и женского начал мира. В мужском начале содержится всякая святость и все предметы веры, и всякая жизнь, всякая свобода, всякая благость, оттуда происходит всякое просвещение; все благословения, все благотворные свежие росы, все благоволения и милости – все это рождается от той стороны, которая называется Югом. Напротив, со стороны Севера происходят разнообразные степени нисхождения, простирающиеся с самого верха и достигающие нижнего мира. Это область бренности злата, происходящего со стороны нечистоты и мерзости, образующих связь между верхней и нижней областями; и там проходит линия соединения мужского и женского начал, вместе образующих всадника на змее, которого символизирует Азазель. (*Зогар* I.152b–153a).[96]

Это описание всадника на змее удивительным образом напоминает образное представление истории искушения Азазелем первых людей в тексте *Отк. Авр.* 23:4–11, а именно описание главного демона под Древом Познания посреди сплетенных фигур первой человеческой пары. В данном случае переход Азазеля и Сатаны из небесной формы в зооморфную представляется не нововведением, а, скорее, импровизацией на знакомую

94 Stone, "'Be You a Lyre for Me,'" 96.
95 Sperling and Simon, *The Zohar,* 1.133–4.
96 Ibid., 2.89–90.

тему, восходящую своими корнями к енохическим преданиям. Уже в *Книге стражей* ее главный отрицательный герой представлен в виде приносимого в жертву животного, чьи руки и ноги связывает небесный священник Руфаил: «И сказал опять Господь Руфаилу: "Свяжи Азазела по рукам и ногам и положи его во мрак"» (*1 Енох* 10:4).[97] Более того, мотив трансформации Азаила встречается не только в *Книге стражей*. Такие же образные мотивы играют важную роль в *Апокалипсисе животных*, где грехопадение Стражей представлено в виде превращения звезд в животных.[98] В этом енохическом рассказе зооморфный облик существ, некогда бывших ангелами, противопоставлен ангеломорфному облику Ноя[99] и Моисея.[100] Эти библейские герои претерпевают обратную метаморфозу: из животных они превращаются в людей, что в символическом контексте этого апокалиптического сочинения свидетельствует об обретении ими ангельских тел.

Одеяния тьмы

В приведенном ранее рассказе о связывании Азаила во время ритуала жертвоприношения в пустыне, содержащемся в тексте 10-й главы *Первой книги Еноха*, обнаруживается интересное предание об облачении демона в тьму:

---

[97] Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 325.

[98] Ср. *1 Енох* 86:1–4: «И я опять видел своими очами, в то время как спал, и увидел вверху небо, и вот одна звезда упала с неба, и она поднялась, и ела, и паслась между теми тельцами ... И я опять видел в видении, и посмотрел на небо, и вот я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты с неба к той первой звезде и в среду тех рогатых животных и тельцов; и вот они были теперь с ними и паслись в среде их. И я посмотрел на них и увидел, и вот все они обнаружили свои срамные члены, как кони, и начали подниматься на тельцовых коров; и все они стали стельными, и родили слонов, верблюдов и ослов». Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 359.

[99] Ср. *1 Енох* 89:1: «Он был рожден подобно тельцу и сделался человеком, и выстроил себе большое судно и поселился на нем». Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 360.

[100] Ср. *1 Енох* 89:36: «И я видел там видение, как та овца сделалась мужем, и выстроила Господу овец дом, и повелела всем овцам стоять в том доме». Перевод А.В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 361.

> И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лицо, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар в геенну.[101]

Интересный мотив облачения антагониста во тьму имеет отношение к предмету нашего исследования, так как он представляет собой концептуальную противоположность мотиву облачения героя веры в свет. Здесь мы опять обнаруживаем своего рода антипарадигму светоносных преображений. Таким образом супостат лишается доступа к свету Божьему, а именно источнику жизни для всех Божьих творений.

Тот факт, что именно лицо демона покрывается тьмой, возможно, служит напоминанием о серии мотивов из историй преображения героев веры, в том числе таких отличительных признаках, составляющих эту концепцию, как образы светоносного Лица (*Паним*) Бога и светоносного лица (*паним*) мистика. Эти термины были хорошо известны авторам иудейских апокалиптических сочинений, и они часто служили для обозначения не просто самого по себе Лица Бога или лица главного героя мистического повествования, а символизировали их всецелые небесные формы, облеченные в светоносные одеяния.

Заключение

Какие уроки можно извлечь из нашего исследования метафор небесных облачений обнаруживаемых в *Откровении Авраама*? Не представляется случайным тот факт, что обещание наделить Авраама загадочным небесным одеянием, напоминающем нам о нарядах первосвященника, содержится именно в тех главах этого апокалипсиса, которые в наибольшей степени пронизаны мотивами культового служения. В этом кульминационном пункте, представляющем собой апокалиптическую версию храмового праздника Йом Киппур, печально знаменитый оппонент Авраама, Азазель, лишенный своих славных небесных риз, обретает теперь новую, на этот раз искупительную роль. Благодаря своему облачению в одежды грехов человечества, он принимает на себя обязанности вселенского козла отпущения, совершая таким образом главный очистительный обряд иудейской религиозной традиции.

---

[101] Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 325.

Андрей Орлов

Регент небесных крыл: Литургическая роль Еноха-Метатрона во *Второй книге Еноха* и традиции *Меркавы*[1]

Введение

В одной из своих статей Филип Александер прослеживает развитие образа Еноха от иудейской литературы периода Второго Храма до раннего Средневековья.[2] В своем исследовании Александер утверждает, что это развитие представляет из себя «подлинную и долговечную традицию», в которой видна поразительная устойчивость некоторых мотивов. В качестве примера, Александер указывает на эволюцию понимания священства Еноха, которое разрабатывалось уже в литературе периода Второго Храма, а затем получило свое дальнейшее развитие в позднейших источниках *Меркавы*, где священнические обязанности Метатрона были выражены весьма подробно. Александер отмечает: «В *Книге Юбилеев*, во втором веке до н. э., Енох изображен первосвященником. А тысячелетием позже литература Чертогов наделяет его тем же служением, хотя и в несколько других обстоятельствах».[3] Отмечая эту устойчивую связь Еноха-Метатрона со священным служением, Александер обращает внимание на эту важную обязанность вознесшегося патриарха

---

[1] Перевод с английского языка выполнен А. В. Марковым по следующей публикации: A. Orlov, "Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (2004): 3–29.

[2] P. Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M. E. Stone and T. A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 102–104; Odeberg, *3 Enoch,* 52–63.

[3] Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 107.

в 15-й главе *Третьей книги Еноха*, где Енох-Метатрон был поставлен совершать литургическое служение в небесной скинии. В *Сефер Хейхалот* 15B мы читаем:

> Метатрон есть владыка над всеми владыками, и стоит пред самым Престолом Славы, где он находится в великой небесной скинии света, и он выносит оттуда оглушающий огонь и влагает его в уши священных созданий, чтобы они не услышали глас молвы, исходящей из уст Всемогущего.[4]

В этом отрывке вознесшийся патриарх изображается как небесный священник высочайшей скинии, находящейся пред Престолом Славы Божьей. Кроме явной отсылки к служению Метатрона как священника, в тексте есть и более скрытый намек — на загадочную традицию, в которой ангел описан как тот, кто влагает «оглушающий огонь» в уши *хайот*, чтобы эти священные творения не были уничтожены гласом Всемогущего. Этот момент невольно обращает нас к другому важному служению вознесшегося ангела — а именно его обязанности быть небесным регентом: направлять ангельскую литургию, ангельское прославление Бога, происходящее перед Престолом Славы. Предание, зафиксированное в 15-й главе *Третьей книги Еноха*, однако не говорит об этой обязанности подробно, вероятнее всего, из-за общей фрагментарности этого отрывка из *Сефер Хейхалот*, которое исследователи считают позднейшей вставкой. Сходное описание в *Synopse* §390[5] более подробно воспроизводит изначальное предание об исключительном литургическом служении Метатрона. Там мы читаем:

> Одна *хайя* поднимается над серафимами и нисходит на скинию Отрока, имя которого Метатрон, и говорит гласом великим, гласом совершенной тишины: «Престол Славы сияющий». Внезапно ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. Умолкшие, они снисходят в огненную реку. *Хайот* склоняют лица к земле, и Юный сей, имя которого Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает в уши их, чтобы они не смогли услышать глас речения Божьего или Его несказанного Имени. Юноша, имя которому Метатрон, после призывает на семь гласов Его живое, чистое, честное, изумительное, святое, прославленное, крепкое, возлюбленное, могущественное и всесильное Имя.[6]

---

[4] Alexander, "3 Enoch," 1.303.

[5] Ркп. New York JTS 8128.

[6] P. Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981), 164.

Темы священства Метатрона в небесной скинии и его обязанности нести огонь оглушения для *хайот* в этом повествовании вновь смешиваются. Из приведенного отрывка также видно, что Метатрон не только оберегает небесных обитателей, приготовляя их к произнесению хвалы Божеству, но и сам становится начальником хора, руководящим литургическим ритуалом – он призывает имя Божье. В этом отрывке также подчеркивается исключительное значение собственных вокальных способностей Метатрона, позволяющих ему призывать имя Божества семью голосами. Но изображение этого небесного регента, как намеренно «оглушающего» участников своего литургического хора, не может не показаться странным. Однако понимание специфики литургического богословия литературы Чертогов может помочь нам прояснить эту необычную образность. Петер Шефер подчеркивает, что в повествованиях *Хейхалот* «небесная хвала направлена только непосредственно к Богу», потому что «для всех прочих, кто ее слышит – для людей и для ангелов – она может оказаться разрушительной».[7] В качестве примера Шефер приводит пассаж из *Хейхалот Раббати*, в которой дается целый ряд предупреждений о тяжелых последствиях, ожидающих тех, кто осмелится услышать ангельскую хвалу. Недавнее исследование Джеймса Давилы также вскрывает важность этого мотива смертельной опасности во время небесного поклонения в литургических текстах *Хейхалот*.[8]

Этот мотив может считаться одной из главных причин, почему Метатрон заранее влагает оглушающий огонь в уши священных созданий. Также здесь важно понять, что роль Юноши-Метатрона как хранителя ангелов на небе непосредственно связана с его ролью небесного регента.

Нужно подчеркнуть, что хотя литургическое служение Еноха-Метатрона занимает заметное место в преданиях *Меркавы*, в ранних енохических текстах, которые включают свод *Первой книги Еноха*, *Книгу Юбилеев*, *Апокриф Книги Бытия* и *Книгу Исполинов*, эта тема полностью отсутствует. Но несмотря на отсутствие явных указаний на литургическое служение Еноха в перечисленных текстах, мы попытаемся показать в этом иссле-

---

[7] Schäfer, *Hidden and Manifest God*, 25.

[8] J. R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature* (SJSJ, 70; Leiden: Brill, 2001), 136–39.

довании, что литургическая образность Еноха-Метатрона коренится уже в енохическом предании периода Второго Храма, и может быть возведена ко *Второй книге Еноха* – иудейскому апокалипсису, по-видимому, написанному в I веке н. э. Некоторые из традиций, которые мы встречаем в этом тексте должны были, по нашему мнению, послужить изначальным фоном дальнейшего концептуального развития литургического образа Еноха-Метатрона как регента ангельских существ. В нашем исследовании мы попытаемся сосредоточиться на изучении развития этого литургического образа.

Небесное священство седьмого патриарха в ранних енохических преданиях

Прежде чем перейти к детальному анализу литургической роли вознесенного патриарха во *Второй книге Еноха* и традиции *Меркавы*, нам потребуется краткое введение в священнические обязанности, возложенные ранними енохическими псевдоэпиграфами на седьмого патриарха.

В ранних книгах о Енохе седьмой патриарх неразрывно связан с небесным святилищем, которое, как и в позднейших преданиях *Меркавы*, находится здесь в непосредственной близости к Престолу Божьему. Отношение Еноха к небесному храму в *Книге Стражей* (*1 Енох* 1–36), *Книге Видений* (*1 Енох* 83–90) и *Книге Юбилеев* может рассматриваться как постепенная эволюция – от неясных намеков на его небесное священство в ранних енохических текстах – к более открытому признанию и описанию его священнического служения в позднейших сочинениях. В то время как более поздние енохические предания, относящиеся к *Книге Юбилеев*, раскрывают священство Еноха через описание его принесения жертв всесожжения в небесном святилище, более раннее включение патриарха в жизнь небесного храма, как это передано в *Книге Стражей*, имеет вид весьма загадочных описаний. Поэтому требуется определенная экзегетическая работа, чтобы разгадать скрытый смысл этой порой не совсем ясной изначальной связи патриарха с небесным святилищем.

Исследование Марты Химмельфарб помогает прояснить возможную связь Еноха с небесным святилищем в *Книге Стра-*

жей, где авторы повествования понимают восхождение патриарха к Престолу Славы как посещение небесного храма.[9] В *1 Енох* 14.9–18 мы читаем:

> И шел я дальше, пока не подошел к *стене*, воздвигнутой из градин, и язык пламени окружал его, и сие повергло меня в страх. И вступил я в язык пламени, и подошел к *великому дому*, построенному из градин, и стена дома была как мозаика из градин, и пол его был как снег. Крыша его была как звездный путь и вспышки светочей, и посреди них были огненные Херувимы, и небо их было [как] вода. И был огонь, пылающий вокруг всей стены, и дверь была пламенеющим огнем. И я вошел в сей дом, и был он горяч как огонь и холоден как снег, и не было ни утешения ни жизни в нем. Страх охватил меня, я затрясся, пал лицом ниц. И я увидел в видении, прямо перед собой, *другой дом*, больший прежнего, и все двери его были открыты передо мной, и был он воздвигнут из языка пламени. И во всем он столь восторгал славой, блеском и величием, что я не могу и описать его величие и меру. И пол его был огонь, и над ним были светочи и пути звезд, и кровля была огонь пылающий. И взглянул я и увидел в нем престол высокий, и видимость его была как лед, и окружение как сияющее солнце и звучание Херувимов.[10]

Комментируя этот отрывок, Химмельфарб обращает внимание на описание небесных строений, которые Енох встречает на своем пути к престолу. Химмельфарб отмечает, что как свидетельствует эфиопский текст, патриарх встречает на своем пути к Престолу Господню три небесных строения: стену, внешнее здание и внутреннее здание. Греческая версия этого рассказа упоминает о здании внутри стены. Химмельфарб пишет, что «в греческом тексте, как и с меньшей ясностью в эфиопском, такое расположение зданий отражает структуру земного храма с притвором, святилищем, и Святая Святых».[11] Божий трон по-

---

[9] Об этой традиции см. Himmelfarb, “The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of Ben Sira,” 63–78; idem, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 210–17. В своем исследовании Химмельфарб опирается на публикации Й. Майера и Дж. Никельсбурга. См. J. Maier, “Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apocalyptik und Gnosis,” *Kairos* 5.1 (1963): 18–40; idem, *Vom Kultus zur Gnosis*: *Studien zur Vor-und Frühgeschichte der “Judischen Gnosis.” Bundeslade, Gottesthron und Märkabah* (Kairos, 1; Salzburg: Müller, 1964), 127–8; Nickelsburg, “Enoch, Levi, and Peter,” 575–600.

[10] Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 1.50–52; 2.98–99.

[11] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 210.

мещается во внутреннем чертоге этого небесного строения и представлен херувимским престолом. Его можно рассматривать как небесное соответствие херувимам, находящимся в Святая Святых Иерусалимского храма. Проводя ряд параллелей между описаниями небесного храма в *Книге Стражей* и особенностями земного святилища, Химмельфарб приходит к выводу, что «огненные херувимы», которых Енох видит на потолке первого здания (в эфиопском варианте) или среднего дома (в греческом варианте) небесных построек – это не образ херувимов Престола Божьего, но нечто подобное фигурам на креплениях стен в земной скинии, упомянутым в Исх. 26:1, 31; 36:8, 35, или же это фигуры, которые согласно 1 Цар. 6:29, 2 Пар. 3:7 и Иез. 41:15–26, были высечены на стенах земного Храма.[12]

Нужно сказать несколько слов и о служителях небесного святилища, изображенных в 14-й главе *Первой книги Еноха*. Химмельфарб отмечает, что священники небесного храма в *Книге Стражей,* по-видимому, являются ангелами, так как автор описывает их как «стоящих пред Престолом Божиим в небесном храме».[13] Также Химмельфарб говорит о том, что в *Книге Стражей* патриарх при восхождении становится священником, подобным ангелам.[14] В этой перспективе ангельская степень патриарха и его священное служение оказываются взаимосвязанными. Химмельфарб подчеркивает, что «автор *Книги Стражей* провозглашает ангельскую природу Еноха, указывая на его служение в небесном храме», тогда как «восхождение показывает его проходящим через внешний двор храма и святилища к двери Святая Святых, где Бог обращается к нему из собственных уст».[15] Для нашего исследования также важно заметить, что несмотря на то, что авторы нашего текста изображают Еноха как ангела, ничего не говорится о его предстоятельстве на ангельском богослужении.

Ранние енохические предания о небесном священстве седьмого патриарха не ограничены только традициями найденными в *Книге Стражей*. Они засвидетельствованы также и в дру-

12 Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple," 211.
13 Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple," 211.
14 Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple," 213.
15 Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple," 212.

гих частях раннего енохического цикла, отраженного в *Первой книге Еноха*, включая *Апокалипсис Животных* (*1 Енох* 85–90).

Следует заметить, что если в *Книге Стражей* ассоциация Еноха с небесным Храмом покрыта довольно загадочной образностью, то его изображение в *Апокалипсисе Животных* не оставляет никаких сомнений в том, что в некоторых ранних енохических традициях Енох действительно понимался как теснейшим образом связанный с небесным святилищем.

В 87-й главе *Первой книги Еноха* изображается, как патриарх был взят с земли тремя ангелами и вознесен на высокую башню, где он и должен был находиться, пока не увидит суд, уготованный для Стражей и их земных семей. Вот как об этом говорится в *1 Енох* 87:3–4:

> И сии трое вышедшие после взяли меня за руку, и подняли меня от поколений земных, и воздвигли меня в высоком месте, и показали мне *башню* высокую над землей, так что все холмы были ниже ее. И один сказал мне: «Оставайся здесь, пока ты не увидишь все, что происходит над слонами, над верблюдами и ослами, над всеми звездами, и всеми быками».[16]

Джеймс Вандеркам отмечает в этом описании важную деталь, а именно, появление в разговоре о Енохе темы башни. Вандеркам указывает на то, что в *Апокалипсисе Животных* этот термин закреплен за Храмом.[17] Патриарх должен был провести на башне немало времени, потому что в нашем тексте ничего не говорится о возвращении Еноха на землю до времени Суда. Таким образом патриарх описывается на протяжении большей части *Апокалипсиса Животных* как находящийся в небесном святилище.[18]

Хотя предания о присутствии Еноха в небесном храме, которые мы находим в *Книге Стражей* и *Апокалипсисе Животных*, ничего не говорят напрямую об исполнении им священнических обязанностей, другая важная традиция, которая может быть найдена в *Книге Юбилеев,* недвусмысленно указывает на это.

---

16 Knibb. *The Ethiopic Book of Enoch*, 1.294; 2.198.

17 J. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995), 117.

18 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.

В *Книге Юбилеев* 4:23 изображается, как Енох был взят из человеческого общества и поставлен в Эдеме[19] «ради своего величия и славы».[20] Сад Эдема затем определяется как святилище,[21] и Енох – как один из приносящих жертву вечернюю на горе всесожжения: «Он сжигал жертву вечернюю в святилище, жертву благоприятную пред Господом на горе всесожжения».[22]

Вандеркам предполагает, что Енох изображен здесь как один из «исполняющих обряды священника в храме».[23] Более того, этот ученый считает, что священнические обязанности Еноха представляют собой «новый элемент в широком перечне его обязанностей».[24]

Наше краткое введение в описание культовых обязанностей седьмого героя показывает, что несмотря на то, что в ранних сочинениях о Енохе (*Первая книга Еноха*, *Книга Юбилеев*) особо акцентируется принадлежность патриарха к небесному святилищу, в них нет никаких упоминаний о его участии в совершении небесной литургии. В отличие от позднейших сочинений *Меркавы*, где священнические обязанности Еноха-Метатрона часто оборачиваются участием в конкретных литургических действиях, в раннем енохическом фольклоре его священство никак не связано с небесной литургией. Более того, кажется, что в *Первой книге Еноха* и *Книге Юбилеев* Енох не относится к сколько-нибудь заметным участникам небесного богослужения. Так, в *Книге Образов* (*1 Енох* 37–71), значительную часть которой занимает описание небесного богослужения, патриарх упоминается в отношении этой службы только мельком (*1 Енох* 39). Более того, в тексте подчеркивается, что Енох был не способен выдержать ужасающего «Присутствия» Божества. В *1 Енох* 39.14 патриарх жалуется, вспоминая, что во время совершения небесного богослужения его «лицо преобразилось», так что он лишился зрения.[25] Эта жалоба показывает нам, что спо-

---

[19] О присутствии Еноха в Эдеме см. C. Rowland, “Enoch,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Eds. K. van der Toorn et al.; Leiden: Brill, 1999), 302.

[20] VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.28.

[21] Об этой традиции см. VanderKam, *Enoch*: *A Man for All Generation*, 117.

[22] VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.28.

[23] VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.

[24] VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.

[25] Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.127.

собности Еноха к непосредственному общению с Божеством не идут ни в какое сравнение с могуществом Юноши-Метатрона, который был способен не только выдержать устрашающее Присутствие Божества, но также и защитить других, в том числе и ангельские воинства, во время этой небесной литургии.

Эти концептуальные линии показывают, что в ранней енохической литературе вознесенный патриарх понимается исключительно как священник приносящий жертвы, но не как тот, кто непосредственно участвует в небесной литургии. В отличие от позднейшей литературы *Меркавы*, где тема небесного святилища («скинии Юноши») часто смешивается с рассказом о служении Метатрона как небесного регента, ранняя литература о Енохе (*Первая книга Еноха* и *Книга Юбилеев*) показывает только одну сторону его священнических обязанностей.

Теперь время перейти к более поздним свидетельствам о священстве и литургических обязанностей Еноха-Метатрона в литературе Чертогов и традиции *Шиур Кома*.

Скиния Юноши: священство и литургические обязанности Еноха-Метатрона в традиции *Меркавы*

Мы уже упоминали, что в отличие от ранних енохических книг, в которых мы не находим ясных намеков на предстояние Еноха во время совершения небесной литургии, в традиции *Меркавы* упоминания о священстве Еноха-Метатрона тесно переплетены с признанием его центрального места в богослужении совершаемым ангелами. Так как оба этих служения очень взаимосвязаны, прежде чем мы перейдем к детальному анализу литургических функций великого ангела, мы должны исследовать священнические обязанности Метатрона, которые во многих отношениях воспроизводят и развивают ранние предания о священном служении седьмого патриарха, уже известные нам из енохической литературы Второго Храма.

Небесный первосвященник

Если ранние енохические тексты описывают седьмого патриарха как своего рода пришельца, принимающего свое новое назначение в горнем святилище, наследие *Меркавы* изображает Метатрона как бывалого небесного обитателя, который неот-

ступно совершает свое иерейское служение и даже управляет своим собственным небесным святилищем, которые теперь называется его именем. Так, в одном из мест в *Меркава Шелема* небесная скиния называется «скинией Метатрона».

В предании, сохранившемся в *Бамидбар Рабба* 12:12, небесное святилище вновь оказывается отмечено одним из имен Метатрона: оно называется «скинией Юноши»:

> Рабби Симон пояснил: Когда Единый Святой, да будет Он благословен, велел Израилю воздвигнуть Скинию, Он шепнул служащим ангелам, что они тоже должны создать Скинию; и когда была построена Скиния внизу, была построена и другая Скиния наверху. Скиния наверху есть *скиния Юноши*, именуемого Метатроном, где он приносит в жертву души праведных, чтобы искупить Израиль во дни его изгнания.[26]

Такая тесная ассоциация вознесшегося ангела и высочайшего святилища очень распространена в преданиях литературы Чертогов, где небесный Храм часто называется Скинией Отрока. Важная деталь описаний скинии Отрока в раввинистических сочинениях и литературе *Хейхалот* – это то, что скиния находится в непосредственной близости от Престола Божества, а точнее, под этим седалищем Славы.[27] Как мы уже упоминали в начале нашего исследования, в *3 Енох* 15B «великая небесная скиния света» Еноха-Метатрона расположена перед Престолом Славы.[28] Это предание явно не ограничивается только описанием в *Третьей книге Еноха*, но также может быть найдено в других материалах литературы Чертогов, где «Юноша» (часто отождествляемый там с Метатроном)[29] – один из тех, кто появляется из под Престола. Близость скинии к Славе-*Кавод* напоминает нам о традициях ранних енохических произведений, а точнее, об эпизоде в 14-й главе *Первой книги Еноха*, где посещение патриархом небесного святилища описывается как приближение к Престолу Божию. Как енохические предания, так и предания

---

[26] Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 5.482–83.

[27] Alexander, "3 Enoch," 1.262. На одной магической чаше Метатрон назван «великим принцем Престола». C. Gordon, "Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums," *Archiv Orientálni* 6 (1934): 328.

[28] Alexander, "3 Enoch," 1.303.

[29] О титуле «Юноша» в литературе Чертогов см. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," 254–66; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 491–94.

Хейхалот подразумевают здесь служение Еноха-Метатрона как небесного первосвященника – ведь он вступает в область, в которую не смеет вступить ни один из ангелов и никто из людей. А именно, зону непосредственного Присутствия Божества, область Святая Святых, которая находится по ту сторону Завесы, наиважнейшей духовной границы, оберегающей территорию Бога, представленной небесными (פרגוד)[30] и земными (פרכת) занавесями. Служение Метатрона за небесной Завесой соответствует уникальному праву земного первосвященника, которому одному дозволялось входить в Святая Святых Иерусалимского Храма. Мы уже говорили, что возможным фоном этого уникального служения Метатрона могут быть признаны енохические источники, а точнее, *1 Енох* 14, где патриарх – это единственный, кто был допущен в небесное Святая Святых, тогда как другим ангелам не позволяется вступить в эту внутреннюю часть святилища. Такое описание вполне соответствует утверждению в литературе Чертогов о том, что только Юноша, то есть Метатрон, по подобию земного первосвященника, может совершать служение в Святая Святых, по ту сторону небесного покрова. Надпись на одной мандейской чаше описывает Метатрона как слугу «совершающего служение прямо перед Завесой».[31] Филип Александер замечает, что такое определение «может быть сопоставлено с преданием *Хейхалот* о Метатроне как о небесном первосвященнике ... и напрямую обыгрывает его положение как Владыки Божьего Присутствия».[32] Конечно, значение Метатрона как Владыки Божьего Присутствия или Владыки Лица Божьего (שר הפנים) не может быть отделено от его священнических и литургических служений, потому что, как и скиния великого ангела, так и совершаемое им богослужение – все это находится в непосредственной близости к Присутствию Божию, которое часто обозначается в традиции *Меркавы* как Лицо Божье. В рамках нашего исследования литургической образности, следует заметить, что благодаря своему высокому положению Владыки Лица Божьего, Юноша-Метатрон может без какого-либо вреда для

---

[30] О символике небесной Завесы (*Паргод*) см. *в. Йома* 77а; *в. Брахот* 18b; *3 Енох* 45:1.

[31] W. S. McCullough, *Jewish and Mandean Incantation Texts in the Royal Ontario Museum* (Toronto: University of Toronto Press, 1967), D 5–6.

[32] Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 166.

себя находится в непосредственном присутствии Божества. Это является уникальной привилегией Юноши-Метатрона, которой не обладает больше никто из сотворенных. Также ему позволено входить в Святая Святых и устремляться к Божественному Лицу, равно как и слышать Глас Божества. Вот почему только он один может уберечь ангельские когорты от испепеляющего воздействия Божьего Присутствия во время небесной литургии. Такая образность позволяет прояснить сложную природу культовых обязанностей Метатрона и лучше понять тот факт, что уникальная роль великого ангела в небесных регионах предопределена не только его ролью небесного Первосвященника, но и тем, что он имеет особые дары как Владыка Божьего Присутствия.

Следует заметить, что в отличие от ранних енохических преданий, в которых вознесшийся патриарх никогда прямо не называется первосвященником, литература *Меркавы* наделяет Метатрона этим почетным званием. Рахель Элиор отмечает, что Метатрон появляется в некоторых источниках из Генизы Каирского собрания как первосвященник, приносящий жертвы на небесном алтаре.[33] Элиор обращает внимание на важное свидетельство в одном из текстов Генизы, в котором Метатрон назван первосвященником и главой священников:

> Я заклинаю тебя [Метатрон], более возлюбленный и дорогой, чем все небесные существа, [Верный служитель] Бога Израиля, Первосвященник, глава священников, имеющий семьдесят имен, и имя чье подобно имени твоего Творца... Владыка великий, поставленный над владыками великими, глава всех станов.[34]

Нужно заметить, что служение Метатрона как небесного первосвященника подтверждается и литературой Чертогов, в которой встречается мотив особенных обязанностей священнослужителя у земного героя этой традиции, Рабби Ишмаэля бен Элиша, которому Метатрон помогает как «ангел-толкователь». Ввиду священнических обязанностей Еноха-Метатрона, является не

---

[33] Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 228.

[34] L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* (Semitic Texts and Studies, 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 145–47, 151. О Метатроне как первосвященнике см. Schiffman and Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts*, 25–28, 145–47, 156–57; Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 299 n. 30; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6.74.

случайным, что и Рабби Ишмаэль тоже описан в трактате *Брахот* Вавилонского Талмуда как первосвященник.[35] Рахель Элиор замечает, что в *Хейхалот Раббати* этот раввинистический авторитет выводится примерно в тех же словах, что и в Талмуде, а именно как священник, приносящий жертву всесожжения на алтаре.[36] В других источниках литературы *Хейхалот*, включая *Третью книгу Еноха*,[37] также часто говорится о священстве Рабби Ишмаэля. Священнические черты этого визионера не только зеркально отражают небесное священство Метатрона, но что более важно также намекают на культовые обязанности седьмого патриарха, уже известные нам из *Первой книги Еноха* и *Книги Юбилеев*. В связи с этим некоторые исследователи отмечают, что «в *Третьей книге Еноха* мы встречаем показательную параллель между восхождением Ишмаэля и восхождением Еноха».[38]

Небесный хормейстер

В отличие от ранней енохической литературы, в которой раскрывается только предстоятельство Еноха в совершении жертвоприношений, в литературе *Меркавы* подчеркивается и другая важная сторона его культового служения, а именно, совершение богослужений на небесах. Пассажи из 15-й главы *Третьей книги Еноха* и *Synopse* §390, приведенные в начале нашего исследования, показывают, что одно из свойств служения Метатрона в небесной области – это его главенство среди ангельских обитателей неба, которым предназначено судьбой гласно справлять молитву Божеству. Метатрон изображается здесь не просто как служитель небесной скинии или небесный первосвященник, но как предводитель небесного богослужения. Свидетельства, раскрывающие литургические обязанности Метатрона, не ограничиваются только сводом литературы *Хейхалот*, но могут быть найдены и в другом важнейшем своде преданий, тесно связанном с ранней иудейской мистикой, а именно в литературе *Шиур Кома*. Примеры из текстов *Шиур Кома* говорят в пользу понимания Метатрона как лидера небесного богослужения. Так, в *Сефер Хаккома* (155–164) мы читаем:

---

35 *в. Брахот* 7а.

36 Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 225.

37 Alexander, “3 Enoch,” 1.257.

38 Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 106–107.

> И ангелы, бывшие с ним, подходят и окружают Престол Славы. Они – на одной стороне, а [небесные] создания – на другой стороне, и Шехина на Престоле Славы – в центре. И одно из созданий восходит над серафимами и опускается на скинию Отрока, имя которого Метатрон, и произносит гласом великим, тончайшим гласом тишины: «Престол Славы сияет». Немедленно ангелы умолкают, Стражи и Святые полны тишины. Спеша, они вовлекаются в реку огненную. И небесные создания обращают свои лица к земле, и сей Отрок, имя которому Метатрон, приносит огонь глухоты и вкладывает [его] в уши небесных созданий, да не слышат они глас речи Единого Святого, да будет Он благословен, и то явное Имя, которое отрок Метатрон произносит в этот момент на семь голосов и на семьдесят голосов, как живое, чистое, чтимое, святое, изумительное, достопоклоняемое, смелое, стройное и святое Имя.[39]

Сходное предание мы находим в *Сиддур Рабба* (37–46), тексте, также связанном с традицией *Шиур Кома*. Здесь ангельский Отрок уже не отождествляется с ангелом Метатроном:

> Ангелы, бывшие с ним, подходят и окружают [Престол] Славы: они – на одной стороне, а небесные создания – на другой стороне, и *Шехина* – посреди. И одно создание восходит над Престолом Славы, касается серафимов, и снисходит на Скинию Отрока, объявляя великим гласом, гласом тишины: «Только Престол вознесу я над ним». *Офанимы* замолкают и серафимы затихли. Когорты *Ирин* (Стражей) и *Кадушин* (Святых) вбрасываются в Огненную Реку, и небесные творения обращают лица ниц, и Отрок приносит молча огонь, и вкладывает его в их уши, чтобы они не слышали произносимого голоса. Затем он остается совсем один. И Отрок взывает Ему: «Великий, могущественный и изумительный, благородный, сильный, могучий, чистый и святой, стройный, великолепный и дорогой, сияющий и невинный, возлюбленный и чудесный, возвышенный и превосходный и блистающий Бог».[40]

Указывая на эти отрывки, Мартин Коэн замечает, что в традиции *Шиур Кома* служение Метатрона в небесной скинии оказывается «исключительно литургическим». По его мнению там Метатрон «в гораздо большей степени небесный регент и руководитель церемоний, чем небесный первосвященник».[41]

---

[39] Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 162–64.

[40] Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 162–64. Об отношении этого отрывка к традиции Метатрона – «Юноши» см. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," 248–74.

[41] Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish*

Совершенно очевидно, что предание, дошедшее до нас в *Сефер Хаккома*, не может быть отделено от отрывков, которые мы видим в *Synopse* §390 и в *3 Енох* 15В – ведь все эти повествования объединяет сходная структура и терминология. Также все они подчеркивают первенство Отрока в совершении небесной Божественной службы.

Также значимо то, что служение Метатрона, отвечающего за лидерство и безопасность слуг, возносящих молитву Божеству, упоминается не только в приведенных отрывках, но и находит подтверждение в широком контексте литературы *Хейхалот* и *Шиур Кома*.

Так, в корпусе сочинений *Хейхалот* обязанности Метатрона как регента, или иначе говоря, начальника небесного богослужения, оказываются связаны не только с его наставлением ангельских чинов, но также и с его литургической опекой над людьми, особенно теми визионерами, которые преодолев козни охраняющих ангелов, являются допущенными в небесную область. В *Сефер Хейхалот* 1:9–10 Енох-Метатрон изображается как своего рода литургический наставник, подготавливающий одного из таких визионеров, Рабби Ишмаэля, изнемогшего от тягот восхождения, к исполнению небесного гимна, прославляющего Единого Святого:

> И тут Метатрон, владыка Божьего Присутствия, подошел и оживил меня, и поставил меня на ноги, но не было во мне достаточно сил, чтобы воспеть гимн пред славнейшим престолом славнейшего Царя.[42]

Возможно, что эти поздние описания Еноха-Метатрона как одного из тех, кто побуждает ангелов и людей произносить небесную хвалу пред лицом Присутствия Божьего, могут корениться уже в ранних источниках времен Второго Храма. По логике нашего исследования, мы должны теперь обратиться к разбору некоторых из этих ранних традиций, которые и могли способствовать развитию этой литургической образности *Меркавы*.

Mysticism, 134.

[42] Alexander, “3 Enoch,” 1.256.

Истоки традиции: Литургическое служение Еноха в славянском апокалипсисе

Один из текстов, в котором по нашему предположению содержатся ранние следы литургической образности Еноха-Метатрона, это *Вторая книга Еноха*, иудейский апокалипсис, по всей видимости написанный в I веке н. э. В отличие от других ранних енохических произведений, таких как *Первая книга Еноха* и *Книга Юбилеев*, в которых подчеркивается только одна сторона небесного служения патриарха, в основном, связанное с принесением жертв, славянский текст раскрывает обе стороны его культовых обязанностей, включающих в себя как жертвоприношение, так и совершение ангельского богослужения.

Надо сказать, что изображение священнослужения седьмого патриарха в славянском апокалипсисе значительно отличается от свидетельств отраженных в *Первой книге Еноха* и *Книге Юбилеев*. В отличие от этих сочинений, *Вторая книга Еноха* не связывает вознесшегося патриарха с каким-то из небесных храмовых строений, на который отдаленно намекают описания в главах 14-й и 87-й *Первой книги Еноха*. Но, в то же самое время, славянский текст включает некоторое число других косвенных упоминаний, показывающих, что авторы этого апокалипсиса хорошо знали о священнических обязанностях седьмого патриарха. Так, исследователи уже подметили, что помазание Еноха светоносным елеем и его облачение в блистательные одеяния во время ангельского преображения (*2 Енох* 22) напоминает нам об облачении священника.[43] Другая возможная культовая ассоциация содержится во *2 Енох* 67–69, где потомки седьмого патриарха, включая его сына Мафусаила, изображаются как строители алтаря, воздвигнутого на месте, где Енох был вознесен на небо.[44] Выбор такого места для земного святилища

[43] Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 40.

[44] «И ускори Мефусаломъ и братиа его, сынове Еноховѣ, и создаша жертвеникъ на мѣстѣ Азухани, отнюдуже взят бысть Енох, и пояша бравы и говяда, и пожроша в лице Господне. И созваша вси людие, пришедшая с ними на веселие. И принесоша людие дары сыномъ Еноховым. И сотвориша веселие и радость 3 дни. И въ 3 день время вечера глаголаша старци людстѣи к Мефусалому, глаголющи: "Гряди и стани пред лицемъ Господнмъ и лицем людий своих, и въ лице требника Господня, и прославиши ся въ людехъ своихъ." И отвѣща Мефусаломъ къ людемъ своимъ:

может намекать на особую роль патриарха по отношению к небесной Скинии, высшей реальности, которую земной храм призван имитировать. В славянском тексте есть еще одна явная отсылка к священнослужению Еноха: во *2 Енох* 49 описывается, как патриарх преподает детям наставления о порядке совершения жертвоприношения.[45] Все эти традиции показывают, что авторы *Второй книги Еноха* были, по-видимому, хорошо знакомы с преданиями о священнических обязанностях седьмого па-

---

"Господь Богъ отца моего Еноха то самъ себе въздвигнетъ ерея над людми своими." И преждаша людие нощь ту всю на мѣстѣ Азухани. И пребысть Мефусаломъ близ олтаря, и помоли ся Господеви, и рече: "Господь вѣка всего, сына избравый от отца нашего Еноха? И ты, Господи, яви ерѣя людемъ своимъ, и в неразумие сердца бояти ся славы твоея и сотвори по воли твоей все!" И успы Мефусаломъ, и яви ся ему Господь въ видѣнии нощнѣм, глагола ему: "Слыши, Мефусаломъ. Аз есми Господь Богъ отца твоего Еноха, слышай глас людей своихъ. И стани в лице их и в лице олтаря моего, и прославлю тя в лице людий моих сихъ и по вся дни живота твоего." И въстав Мефусаломъ от сна своего, и благослови явльшаго ся ему. И утреневаша старци людстѣи к Мефусалому, и направи Господь Богъ сердце Мефусалому слышати гласа людска, и глагола к ним: "Господь Богъ наш благое очима его да сотворит на люди своих сихъ." И ускори Сарсанъ, и Хармис, и Зазас, и старци людстѣи, и облекоша в ризу изрядну Мефусалома, и възложиша вѣнец свѣтелъ на главу его. И ускориша людие, и приведоша людие бравы и говяда, и от птицъ все извѣстовано, пожрети Мефусалиму в лице Господне и в лице людско. И взиде Мефусалимъ на жрътвище Господне, яко денница въсходящи, и вси людие грядущи въ слѣд. И ста Мефусалом у олтаря, и вси людие окрестъ олтаря. И поимше, старци людстѣи связаша бравы и говяда по 4 ногы и положиша на главѣ олтаря. И глаголаша людие к Мефусалиму: "Возми си ножь и заколи извѣстовано си в лице Господне." И простръ Мефусаломъ руце свои на небо, и призва Господа, глаголя: "Увы мнѣ, Господи, кто есмь аз стати на главѣ жрътвеника твоего, на главѣ всих людий твоих, и на вся испытаниа? И даждь благодать рабу твоему в лице людий сих, да разумѣют, яко ты еси! Повели ерѣя людем своим!" А Мефусалом ста на главѣ олтаря и на главѣ всих людей от дни того. Наслѣдова всю землю и изиска вся, вѣровавшая Господеви, и пременъшая ся наказа и обрати, и не обрѣте ся человѣкъ, премѣняя ся от лица Господня, вся дни, иже поживе Мефусаломъ. И благослови Мефусалома Господь о жрътвах, и о дарѣх его, и о всей службѣ, еюже послужи в лицѣ Господне». Навтанович, «Книга Еноха», 3.230–232.

[45] «А приводяй требу от чистых скот, ицеление есть, – ицѣляетъ душю свою. Умръщавляяй скотъ всяк безо узы, злозаконие есть, – беззаконитъ свою душю. Дѣя пакость скоту в тайнѣ, злозаконие есть, – беззаконитъ свою душу». Навтанович, «Книга Еноха», 3.226–228.

триарха, указания на которые мы встречаем и в ранней енохической литературе. Но в отличие от этих ранних произведений, упоминающих только о жертвоприношениях Еноха, авторы славянского апокалипсиса также явно знакомы и с другой важнейшей стороной служения вознесшего патриарха, а именно, с его ролью в совершении ангельских богослужений, в которых он призван ободрять и направлять небесных обитателей в их ежедневной молитве Творцу.

Размышляя об енохические истоках роли Метатрона как руководителя богослужения, мы должны теперь обратиться к отрывку находящемуся в 18-й главе *Второй книги Еноха*, где патриарх описывается как один из тех, кто побуждает небесных Стражей совершить литургию пред лицом Божиим. Во *2 Енох* 18:8–9 говорится:

> Аз же глаголахъ григоромъ: «Аз видѣх братию вашу, и творениа их разумѣх, и молениа ихъ се видя, и молих ся о них. И се осудил есть Господь под землю, дондеже скончают ся небеса и земля. Да воскую ждете братиа своеа, а нѣсте служаще в лице Господне? Поставите службы бывшия, служите во имя Господне! Егда како разгнѣваете Господа Бога вашего, свръжет вы с мѣста сего». Стоащу мнѣ въструбиша въ 4 трубы вкупѣ и вослужиша григорѣ, яко единѣмъ гласомъ взиде глас их в лице Господне.[46]

Можно сказать, что это описание – довольно туманный набросок, только очень отдаленно намекающий на будущее выдающееся литургическое служение Еноха-Метатрона. Но именно здесь, впервые в енохической традиции, седьмой патриарх осмеливается собрать и направить ангелов в их совершении важнейшей небесной рутины воспевания хвалы Божеству. Выбор ангельского чина, конечно, не случаен – в различных енохических источниках патриарх часто описывается как особый по-

[46] «(Тогда) сказал я григорам: “Я видел братию вашу и содеянное ими узнал, и мольбу их слышал, и молился о них. Осудил их Господь (пребывать) под землей до скончания небес и земли. Зачем же ждете (судьбы) братии своей, а не служите Господу? Установите прежнюю службу, служите во имя Господне! Ведь если разгневаете Господа Бога вашего, свергнет вас с места этого.” И пока я был там, вострубили одновременно в четыре трубы и начали григоры службу, и поднялся голос их к Господу единым гласом». Навтанович, «Книга Еноха», 3.210–213.

сланник к Стражам – падшим ангелам, и к их верным небесным собратьям.

Несмотря на то, что во *2 Енох* 18 патриарх дает совет ангелам, находящимся на пятом небе, значимо то, что в некоторых рукописях *Второй книги Еноха* он призывает их служить литургию «пред лицом Божиим»,[47] то есть в непосредственной близости к Престолу Славы Божьей – на том самом месте, где Юноша-Метатрон будет позднее, в повествованиях *Шиур Кома* и *Хейхалот,* руководить небесным служением ангельских чинов.

В некоторых рукописях славянского текста мы встречаем еще несколько важных дополнительных подробностей. Среди них совет Еноха Стражам «совершать литургию во имя огня».[48] Такое особое словоупотребление, связанное с символикой огня, явно вызывает в памяти уже упоминавшиеся описания небесной литургии в литературе *Хейхалот*, где образность пламенной стихии в виде «оглушающего огня» и ангелов, омывающихся в ходе службы в огненной реке, оказывается очень важна.

Намек в 18-й главе *Второй книги Еноха* на позднейшее служение Еноха-Метатрона как предводителя небесного хора не должен считаться случайным совпадением, так как в славянском апокалипсисе даны некоторые дополнительные черты, напоминающие о позднейших подробных описаниях литургий в литературе *Меркавы*. В нашем исследовании мы остановимся на двух характерных моментах, позволяющих лучше понять это новоприобретенное литургическое служение Еноха, которые могут быть связаны с двумя особыми званиями Еноха-Метатрона, а именно, его титулами «Юноша» и «Владыка Божьего Присутствия». Оба эти звания, которые впервые появляются только во *Второй книге Еноха*, напоминают нам о литургической образности литературы *Хейхалот* и *Шиур Кома*, где титулы «Юноши» и «Владыки Божьего Присутствия» выступают как важные моменты раскрытия богослужебных обязанностей Метатрона. Итак, обратимся к исследованию этих двух званий в повествовании славянского апокалипсиса.

---

[47] «служите пред лицем Господним», «служите въ лице Господне». Соколов, «Материалы и заметки по старинной славянской литературе», 17; 88.

[48] «во имя огне». Соколов, «Материалы и заметки по старинной славянской литературе», 17.

Служитель Лика Божьего

Мы уже отмечали, что священнические и литургические обязанности Еноха-Метатрона не могут быть отделены от его служения в роли שר הפנים (Владыки Божьего Лица), то есть того, кто может приблизиться к Присутствию Божию без робости и сомнения. Неудивительно, что во *Второй книге Еноха*, где прослеживается связь с истоками литургической образности Еноха-Метатрона, впервые в енохических преданиях и появляется развернутое упоминание о патриархе как о служителе Божьего Присутствия.

Хуго Одеберг был, вероятно, одним из первых исследователей, заметившим характерные черты звания «Владыки Присутствия» в пространной редакции *Второй книги Еноха*. Он убедительно показал в своем сравнительном анализе похожих мест из *Второй* и *Третьей книг Еноха*, что фраза «встань перед лицом Моим навеки», найденная в славянском апокалипсисе, есть нечто большее, чем типичный гебраизм. Это выражение служит знаком важнейшего события в судьбе вознесенного патриарха, ибо оно возводит Еноха в ангельский чин Метатрона, Владыки Присутствия.[49] Во *Второй книге Еноха* патриарх описывается не просто как один из визионеров, имеющих только временный доступ в область Божественного Присутствия, но как особый ангел отныне и навеки призванный стоять перед Господом. Сам этот титул впервые появляется в главах 21–22, посвященных описанию Престола Славы. В этих главах мы находим обещания из уст архангела Гавриила и самого Божества о том, что вознесшийся патриарх отныне и вечно будет стоять пред лицом Божиим.[50]

Если говорить о богословском аспекте этого ангельского служения, то этот титул несомненно связан с образом Мета-

---

[49] Odeberg, *3 Enoch*, 55.

[50] См.: *2 Енох* 21:3: «И посла Господь единаго от славных своих ко мнѣ – Гаврила, и рче ми: “Дръзай, Еноше, не бой ся! Въстани и пойди со мною, и стани пред лицемъ Господнимъ во вѣки”»; *2 Енох* 22:6: «И искуси Господь слуги своя, глагола к ним: “Да вступит Енох стояти пред лицем моем въ вѣки.”» См. также: *2 Енох* 36:3: «И по три десяти днехъ аз пошлю аггелъ по тя, и возмут тя ко мнѣ от земля, и от сыновъ твоих; возмут тя ко мнѣ, яко мѣсто уготовано ти есть, и ты будеши пред лицемъ моимъ отселѣ и до вѣка». Навтанович, «Книга Еноха», 3.212, 214, 218.

трона в традиции *Меркавы*,[51] который получил свое наиболее глубокое развитие в литературе Чертогов.[52] Согласно одной из легенд этих преданий, Енох был возвышен до степени первого из ангелов и שר הפנים (букв.: «Владыки Божьего Лица» или «Владыки Божьего Присутствия»).[53] В *Третьей книге Еноха*, как и в других текстах литературы Чертогов, содержится хорошо разработанное богословское объяснение этого небесного полномочия.

Привилегии небесного Отрока

Мы уже показали, что в описаниях священнических обязанностей Метатрона, он часто выступает под именем «Отрока» или «Юноши» (נער). Такое устойчивое предпочтение авторов

[51] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 67.

[52] О периодах развития традиции *Меркавы* см. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," 173–80; D. J. Halperin, "A New Edition of the Hekhalot Literature," *JAOS* 104.3 (1984): 543–52; idem, *The Faces of the Chariot*, 359–63; Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 106–14; idem, "The Experience of the Visionary and the Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul," *Semeia* 36 (1986): 97–111; idem, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World," in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (eds. J. J. Collins and M. Fishbane; Albany: SUNY, 1995), 123–37 at 126–28; Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 67, 98–123; Maier, *Vom Kultus zur Gnosis,* 128–46; P. Schäfer, "Prolegomena zu einer kritischen Edition und analyse der Merkava Rabba," *FJB* 5 (1977): 65–99; idem, "Die Beschwoerung des sar ha-panim, Kritische Edition und Übersetzung," *FJB* 6 (1978): 107–45; idem, "Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti," *JJS* 33 (1982): 569–82; "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature," *JSJ* 14 (1983): 172–81; idem, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur," in: *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988), 250–76 (258, 264–65); idem, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism: Gershom Scholem Reconsidered," *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988), 77–95; idem, *The Hidden and Manifest God*, 150–55; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 43–44; M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 29, 153–57; 170–72; 210–12; E. E. Urbach, "The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period," in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (eds. E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky and Ch. Wirszubski; Jerusalem: Magnes Press, 1967), 1–28 (Hebrew).

[53] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 67.

литературы Чертогов, которые постоянно связывают это обозначение со священническим и литургическим служением Метатрона, может быть объяснено одним из возможных значений еврейского слова נער, которое означает не только юношу, но и слугу.

Здесь мы должны отметить, что такое прозвище никогда не прилагается к седьмому патриарху в ранних енохических преданиях, отраженных в *Первой книге Еноха*, *Книге Юбилеев*, *Апокрифе Книги Бытия* и *Книге Исполинов*. Но в некоторых рукописях славянского Еноха впервые в енохической традиции седьмой патриарх вдруг наделяется этим показательным титулом, который как мы помним, принадлежит Метатрону. Несмотря на то, что такое обозначение Еноха отмечено только в нескольких славянских рукописях, автор одного из лучших английских переводов *Второй книги Еноха*, Френсис Андерсен, считает это чтение принадлежащим к оригиналу. Андерсен первым выдвинул гипотезу, что обозначение Еноха как «Юноши» во *Второй книге Еноха* напоминает нам о подобном же титуловании Метатрона, засвидетельствованным в *Третьей книге Еноха* и других текстах литературы Чертогов.

Употребление обозначения «Юноша» в славянском апокалипсисе нельзя воспринимать в отрыве от будущего его употребления в позднейшей литературе *Меркавы*, где контекст употребления этого титула очень схож. Так, согласно преданию *Меркавы*, Бог обычно обращается к Еноху-Метатрону как к «Юноше». В *3 Енох* 3, когда Рабби Ишмаэль спрашивает Метатрона «Каково имя твое?», Метатрон отвечает: «У меня семьдесят имен, как и семьдесят народов на земле ... но Царь мой зовет меня “Юноша”».[54] Такое именование вознесшегося патриарха «Юношей» явно указывает на особое отношение Божества к Метатрону. Можно возвести начало этого предания уже ко *Второй книге Еноха*, где в 24-й главе краткой версии отдельных рукописей текста уже проступает этот же мотив.[55] Примечательно, что титул «Юноша» здесь оказывается связан

[54] Alexander, “3 Enoch,” 1.257.

[55] «Елико же видѣхъ, юношу, стояща и сходяща, свершена мною. Азъ возвѣщу тебѣ, прежде даже не возвѣстиста тебѣ исперьва, елико сотворихъ от небытия въ бытие, отъ невидимыхъ въ видѣние, ни анггеломъ моимъ не возвѣстихъ тайны моея, ни повѣдахъ имъ составления ихъ. Ни моея беско-

с темой превосходства Еноха над ангелами и с его ведущей ролью в небесном сообществе – что потом окажется существенно важным для литургических описаний в литературе *Меркавы*. Вполне возможно, что титул «Юноша» указывает таким образом на уникальную роль Еноха как очень привилегированного небесного служителя Божества, который имеет такой уровень доступа к непосредственному Присутствию Творца, который не имеют даже архангелы. В этом контексте неудивительно, что во *2 Енох* 24:1–2 патриарх изображается как один из тех, кто сидит ошую Господа, «ближе [архангела] Гавриила», то есть непосредственно рядом с Богом.[56]

Такое почитание Юноши небесными обитателями, напоминает о литургических описаниях в *Synopse* §390 и *Сефер Хаккома*, где ангелы простираются перед Юношей в Присутствии Божества, позволяя ему вложить огонь глухоты в их уши. Не случайно, что исследователи уже отмечали литургическую окраску сцены в 22-й главе *Второй книги Еноха*, где патриарх сменяет свои земные одеяния на небесные ризы, которые очень напоминают священническое облачение.[57]

Заключение

Литургическая традиция, которую мы находим во *Второй книге Еноха*, должна рассматриваться как важнейшее концептуальное звено, соединяющее ранние предания о священнических обязанностях патриарха, которые мы находим в *Первой книге Еноха* и *Книге Юбилеев*, с позднейшими повествованиями *Хейхалот* и *Шиур Кома*, где упоминания о священстве вознесшегося патриарха связываются с изображением его уникальной роли в небесных богослужениях. Исследователи уже отмечали, что образ Еноха, представленный в различных разделах *Второй книги Еноха*, представляется более сложным, чем в ранних енохиче-

---

нечныя и неразумныя разумнѣйшая твари, и тебѣ возвѣщаю днесь». Соколов, «Материалы и заметки по старинной славянской литературе», 90–91.

[56] «И възва мя Господь, и постави мя ошуюю себе ближе Гаврила, и поклоних ся Господеви. И глагола ко мнѣ Господь: “Елико же видѣ, Еноше, стоаща и ходяща, и свръшена мною, аз же възвѣшу тебѣ”». Навтанович, «Книга Еноха», 3.214.

[57] Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 40.

ских произведениях, собранных в компиляции известной нам под именем *Первой книги Еноха*.[58]

Впервые в енохической традиции седьмой патриарх изображен не просто как человек, взятый на небо и преображенный в ангела, но как небесное существо, вознесшееся над ангельским миром. В этом новом образе можно найти истоки другого облика вознесенного патриарха, совершенно непохожего на Еноха ранней енохической литературе, а именно образа высшего ангела Метатрона, «Владыки Присутствия», разработанного гораздо позднее в мистике *Меркавы*. Описание седьмого патриарха как предстоятеля на небесной литургии во *Второй книге Еноха* добавляет веса гипотезе о переходном характере славянского повествования – вводящего древние апокалиптические предания в новое русло иудейской мистики. В этом смысле уникальные традиции, которые мы находим в 18-й главе *Второй книги Еноха*, представляют собой важную ступень на пути определения и оформления литургического служения Еноха-Метатрона, который в конце концов в поздней иудейской мистике получит важную роль небесного регента. Значимо также то, что появление мотива литургического служения патриарха во *Второй книге Еноха* оказывается связанным здесь с возникновением новых небесных полномочий Еноха, отраженных в таких титулах как «Юноша» и «Владыка Божьего Присутствия». Позже эти почетные звания будут играть важнейшую роль в повествованиях традиции *Меркавы*, посвященных литургическому служению Метатрона.

---

[58] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 102–104; Odeberg, *3 Enoch,* 52–63.

Часть III

Ритуалы Небесного Храма

Андрей Орлов

Эсхатологический Йом Киппур в *Откровении Авраама*[1]

... и как в нижнем мире первосвященник бросает жребий, так и в верхнем первосвященник также бросает жребий; и как внизу один из избранных предназначается для Бога, а другой изгоняется в пустыню, так и наверху – один остается со Святым, будь Он благословен, а другой отправляется в вечную бездну.

Зогар III.63а

Введение

Во второй части *Откровения Авраама* главный герой этого произведения, патриарх Авраам, встречает ангела, назначенного Богом быть его небесным вожатым. Это существо, называемое в апокалипсисе ангелом Иаоилом, поражает воображение созерцателя своим загадочным видом. В нашем тексте он изображается крылатым существом, с телом, сияющим подобно сапфиру, и лицом, напоминающим хризолит. Одеяние ангела также весьма необычно: он облачен в пурпурную ризу, а на голове носит тиару, напоминающую «радугу в облаке».[2] Авраам также видит золотой посох в руке своего небесного наставника.

Исследователи уже отмечали, что ангел, сопровождающий

---

[1] Перевод с английского языка выполнен А. В. Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual,” in: *Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien* (Scrinium, 5; eds. A. Orlov and B. Lourié; Piscataway: Gorgias Press, 2009), 79–111.

[2] «а тиара на голове его подобна радуге в облаках». Кулик, «Откровение Авраама», 242. «и кидарь на главѣ его яко видѣние лука облачнаго». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 60. Словарь Срезневского определяет «кидарь» как «покрывало которое носили на голове иудейские первосвященники». Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, 2.1207.

Авраама, более всего похож на первосвященника.[3] Так, Марта Химмельфарб утверждает, что «одежда Иаоила прямо ассоциируется со священнической одеждой. Льняная перевязь вокруг его головы напоминает о головном уборе Аарона[4] из чистого льна» (Исх. 28:39).[5] Другие детали облика этого ангела также указывают на его связь со священнослужением. Химмельфарб отмечает, что пурпур одеяния Иаоила напоминает нам один из цветов одеяний первосвященника, упомянутых в 28-й главе Книги Исход.[6] Золотой посох ангела также обладает священническим смыслом, вызывая в памяти образ жезла Аарона, который дивным образом дал побеги после восстания Коры, чтобы «показать избрание Аарона и потомков его священниками» (Числ. 17:16–26).[7]

Химмельфарб также уделяет внимание радужному виду тиары Иаоила: по ее мнению, в этом головном уборе «совмещаются две главенствующие цветовые схемы, которые постоянно используются при описании Бога как первосвященника – белизна и разноцветное сияние».[8]

Предание о «радуге в облаке», о которой напоминает головной убор высшего священнослужителя, известно из ряда текстов, включая описание вида первосвященника Симона из 50-й главы *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова*.[9] В позд-

---

[3] Так, Дэниэл Харлоу отмечает, что «одеяние Иаоила... показывает, что он – небесный первосвященник: он носит тиару на своей голове, подобную явлению радуги в облаках, он облачен в пурпурную ризу и держит в руке золотой посох (11:2). Все эти принадлежности напоминают об одеянии и атрибутах Аарона (Исх. 28; Числ. 17)». Harlow, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*,” 313–314.

[4] Джейкоб Милгром замечает, что голова первосвященника была увенчана именно тиарой (מצנפת), а не מגבעות, то есть головным убором обычных священников (Исх. 28:39–40). Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1016.

[5] Himmelfarb, *Ascent to Heaven,* 62.

[6] Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 62.

[7] Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 62. Значение Иаоила как небесного священника и далее отмечено в нашем тексте (*Отк. Авр.* 10:9) указанием на его литургическое служение как хормейстера *хайот*, что не может не напоминать нам о литургическом служении Еноха-Метатрона в традиции *Меркавы*.

[8] Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 62.

[9] «Величайший из братьев и краса своего народа Симон, сын Йоханана священника ... как славен он был, взирая из своего шатра, и когда он выхо-

нейших раввинистических текстах[10] встречается упоминание налобника (ציץ) первосвященника, особого украшения, прикрепляющегося к головному убору.[11] Налобник представлял собой золотую пластину с написанным на ней Именем Божьим. Согласно преданию, он сиял подобно радуге.[12]

Священство небесного вожатого Авраама не случайно: Иаоил появляется на решающем повороте сюжета повествования, когда юный герой веры уже оставил разрушенное святилище своего отца, оскверненное идолослужением, и получил призыв от Бога поставить Ему «чистый жертвенник». В этом смысле Иаоил появляется в нашем тексте не только как «ангел-толкователь», которому надлежит сопровождать созерцателя в его небесном путешествии, но и как фигура первосвященника, посвящающего созерцателя в тайны небесных священнослужений. Исследователи уже обращали внимание на особую богослужебную повседневность, которая пронизывает отношения Авраама с его небесным вожатым, который терпеливо объясняет созерцателю, как готовить принесение жертвы, возносить молитву Божеству и вступать в небесный чертог Престола Божьего.

Такая интенсивность культовых наставлений и приготовлений указывает на важность священнических действий для всего концептуального замысла нашего текста. Также мы видим,

---

дил из дома завесы; как светлая звезда посреди облаков и как полная луна в праздничные дни; и как солнце, изливающее свет на царский храм, и как радуга, что появляется в небесах...». Hayward, *The Jewish Temple*, 41–42.

[10] Одно из наиболее подробных описаний этого налобника мы находим в *Книге Зогар*, где упоминается его необычайный блеск: «И Рабби Симон ... привел слова “И сделали полированную пластину, диадиму святыни, из чистого золота [и начертали на ней письмена, как вырезывают на печати: Святыня Господня]” (Исход 39:30). Приди и смотри: Почему она называется ציץ? Хорошо, послушай. Ведь она предназначалась для того, чтобы люди которые на нее смотрели были видны для нее, поэтому она называется ציץ. Кто бы ни посмотрел на эту пластину, тотчас был узнан ей. На пластине были буквы Священного Имени, написанные или выгравированные на ней. Если тот, кто стоял перед ней, был добродетельным, тогда эти буквы, выгравированные на золоте, выходили наружу снизу вверх, поднимаясь из места, где была гравировка, расходясь лучами, и освещали лицо того человека». (*Зогар* II.217b). Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 3.920–921.

[11] Об этом предмете см. ткж. Исх. 39:30–31.

[12] *в. Йома,* 37a.

что в *Откровении Авраама*, как и во многих других иудейских апокалипсисах, включая 14-ую главу *Первой книги Еноха* и 8-ю главу *Завещания Левия*, вступление созерцателя в небесную область имеет обрядовое измерение: оно изображается как посещение небесного храма, поэтому исследователи уже отмечали, что авторы *Откровения Авраама* явно рассматривали небеса как храм.[13] Такое повышенное внимание к идеям небесного священства и небесного храма авторов изучаемого нами произведения не может быть простым совпадением, ведь *Откровение Авраама* было написано в особый период иудейской истории, когда авторы иудейских апокалиптических сочинений, столкнувшись с целым рядом проблем, связанных с утратой земного святилища, пытались найти новые богословские решения для поддержания традиционных священнических практик. В *Откровении Авраама* показана одна из таких возможностей. Там говорится о вечном существовании небесного святилища, изображаемого в форме Божественной Колесницы (*Меркавы*). Именно к такому святилищу и совершает свое путешествие юный герой веры, путь которого лежит от оскверненного идолами разрушенного земного алтаря к небесному храму.

Разумеется, символикой священнослужения пронизана не только вторая, апокалиптическая часть этого текста, где говорится о путешествии патриарха в небесную область, но и вся ткань псевдоэпиграфа. Как отмечалось выше, кроме Иаоила, который изображается в тексте небесным первосвященником, в *Откровении Авраама* также обнаруживается целый ряд других священнических фигур, включая падших священников, виновных в извращении истинного богослужения и осквернивших небесные и земные алтари. Так, Дэниэл Харлоу замечает, что помимо двух положительных священнослужителей, первосвя-

---

[13] В связи с этим Химмельфарб замечает, что «небо *Откровения Авраама* – это явным образом храм. Авраам приносит жертвы, чтобы подняться на небо, затем восходит благодаря жертвоприношению и присоединяется к небесному богослужению, чтобы уберечь себя в своем восхождении. ... Такое изображение небес как храма подтверждает и значимость земного святилища. Исключительная важность небесного богослужения повышает статус словесного богослужения на земле, которое во времена создания *Откровения Авраама* заменило собой жертвоприношение. Эта замена, однако, с точки зрения авторов апокалипсиса, имеет временный характер». Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 66.

щенника Иаоила и его последователя Авраама, мы встречаем в *Откровении Авраама* целую галерею отрицательных персонажей-священников, включая земных священников-идолослужителей Фарру и Нахора, а также падшего небесного священника Азазеля.[14] Наблюдение Харлоу весьма существенно, и можно без натяжек утверждать, что все главные герои славянского апокалипсиса связаны со священнослужением.

Все эти детали подчеркивают важность священнической деятельности для понятийной ткани славянского апокалипсиса, поскольку этот труд в оригинале был написан в то время, когда шел интенсивный поиск литургических и священнических альтернатив, способных возместить утрату земного святилища.

Если обнаружение священнических мотивов в *Откровении Авраама* не представляет значительных трудностей, то понимание отношений между описанными священническими обрядами и посвящениями, представленными в тексте, и действительными обрядовыми установлениями и праздниками, имевшими место в иудейской традиции, не выглядит таким уж простым. С какими же именно иудейскими празднествами можно соотнести жертвоприношения и посвящения Авраама? Здесь возможно несколько ответов. Так, например, Рышард Рубинкевич предполагает, что посвящение Авраама, т. е. возведение его в сан небесного первосвященника, можно связать с празднованием Пятидесятницы (*Шавуот*), во время которого отмечается дарование Торы Моисею на горе Синай.[15] В поддержку своего предположения Рубинкевич ссылается на некоторые «моисеевы» подробности посвящения Авраама в священнослужители, включая его сорокадневный, как у Моисея, пост, и обозначение места жертвоприношений, совершенных патриархом, горой Хорив.

Подобная отсылка к празднику *Шавуот* несомненна, однако, учитывая упоминавшуюся выше сложность и многогранность развития священнических мотивов в славянском апокалипсисе, можно предположить, что культовая вселенная

---

[14] Исследование Харлоу помогает нам уяснить священнический статус Азазеля, так как в нем отмечена структурная параллель между культовыми чертами Иаоила в главах 10–11 и Азазеля в главах 13–14. Harlow, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*,” 310.

[15] Rubinkiewicz, *L’Apocalypse d’Abraham en vieux slave,* 58–60.

Откровения Авраама не ограничивается только этим одним праздником, а обуславливается связями сразу с несколькими значимыми датами иудейского литургического года. Так, некоторые особенности символики славянского апокалипсиса, включая фигуру главного отрицательного персонажа всей истории, Азазеля, а также постоянное применение образности двух жребиев, заставляют предположить, что здесь имеются в виду обряды Дня Искупления, которые, по всей видимости, играли значительную роль в богословском мировоззрении авторов.

В данной работе мы попытаемся подробно рассмотреть возможные связи между священническими традициями, найденными в *Откровении Авраама,* и ритуалами, имевшими место во время празднования Йом Киппур. В нашем исследовании также будет показано, что некоторые эпизоды второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа могут рассматриваться в качестве попыток апокалиптического и эсхатологического переосмысления одной из самых загадочных церемоний иудейской духовной традиции, а именно, обряда с козлом отпущения, совершаемого на Йом Киппур.

«Моисеев» контекст дарования священства Аврааму и День Искупления

В 9–12-й главах *Откровения Авраама* говорится о начале посвящения Авраама в священный сан, во время которого Иаоил обучает юного героя веры ритуалу принесения жертвы, который открывает адепту вход в небесное святилище. Исследователи уже отмечали, что некоторые детали этого посвящения вызывают в памяти историю другого известного визионера иудейской традиции, сына Амрама, удостоившегося получения особого откровения на горе Синай.

Как упоминалось выше, ученые часто отождествляли литургическое обрамление духовного посвящения Авраама с праздником седмиц, *Шавуот*, или, иначе, Пятидесятницей.[16] В этот день празднуется получение Моисеем откровения на горе Синай, и этот день известен в иудейской традиции как «Праздник дарования Торы».

---

[16] Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave,* 60.

Многие исследователи отмечали тот факт, что некоторые из встречающихся в *Откровении Авраама* мотивов несомненно и явственно отражают детали и подробности получения Торы великим пророком Израиля на горе Синай. Один из важнейших мотивов этого источника здесь, позволяющий соотнести псевдоэпиграфическую историю Авраама с преданием о Моисее, – это сорокадневный пост патриарха.

Впервые о посте говорится в *Отк. Авр.* 9:6, где Бог повелевает Аврааму держать строгий пост в течение сорока дней.[17] Следует отметить, что, как в преданиях о Моисее, так и в славянском апокалипсисе, этот пост необходим для получения Божественного откровения на вершине горы: «и прежде сорок дней воздерживайся от всякой пищи, приготовленной на огне, от вина и от умащения».[18]

Тема сорокадневного поста перед восхождением на гору получает еще более явное «моисеево» обличье в главе 12, где она совпадает с целой серией мотивов, известных нам из преданий о Моисее, включая указание на гору Хорив (так называется Синай в некоторых библейских книгах) и сообщение о том, что во время путешествия созерцатель был питаем видением своего небесного наставника:

> И мы шли, лишь мы вдвоем, сорок дней и ночей. И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей моей было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной. И я пришел к славным горам Бога, к Хореву.[19]

---

[17] Дэйвид Гэлперин находит в этом пассаже важную аллюзию на Моисея, замечая, что «в ходе приготовления Авраам должен воздерживаться от мяса, вина и масла (*Отк. Авр.* 9). Непосредственным источником этой подробности следует считать Дан. 10:3, но для нас важно, что читатель здесь не мог не вспомнить посты Моисея и Илии (Исх. 34:28; Втор. 9:9, 18; 1 Цар. 19:7–8), поскольку Авраам также, как Моисей и Илия, должен был приобрести новый опыт на “Горе Божьей, славной Хорив”». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 105.

[18] Кулик, «Откровение Авраама», 241. «Обаче ухрани ми ся от всякого брашна исходящаго от огня и от пития виньнаго и от помазанья масльна дьнии М. Ти тъгда възложити ми требу юже ти заповѣдахъ на мѣстѣ еже ти покажю на горѣ высоцѣ». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 56.

[19] Кулик, «Откровение Авраама», 242. «И идоховѣ два сама едина М д(ь)нии и нощии. И хлѣба не яхъ ни вод(ы) не пихъ, зане брашно мое бяше

Комментаторы часто усматривали в этом пассаже намек на Исх. 34:28,[20] где говорится, что Моисей был вместе с Богом сорок дней и сорок ночей на горе Синай и не вкушал хлеба и не пил воды. Питаться он тогда мог только созерцанием Бога. Как материалы периода Второго Храма,[21] так и более поздние раввинистические[22] тексты открыто говорят о том, что во время своего пребывания на горе Синай, Моисей насыщался видением Божества.

Библейские рассказы об опыте созерцания богоявления, пережитом Моисеем и Илией, сходны до взаимоотражения,[23] однако Дейвид Гэлперин настаивает на приоритете предания о

зрѣти на анг(е)ла сущаго со мною и бесѣда его яже со мною и бесѣда его яже со мною бяше и питие мое. И придохъ в горы б(ож)ия славныя Оривъ». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 62.

[20] Дэниэл Харлоу замечает, что «пост патриарха в течение сорока дней – одно из нескольких мест в этом апокалипсисе, где автор изображает опыт Авраама по модели опыта Моисея, который, согласно Исх. 34:28, "был там с Господом сорок дней и сорок ночей" и "не вкушал хлеба и не пил воды"». Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*, 312.

[21] Джордж Генри Бокс отмечает связь идеи необычного питания визионера с преданием о Моисее, которое мы находим у Филона. Бокс пишет: «Существует близкая параллель нашему тексту у Филона (*Жизнь Моисея*, III, 1), где о пребывании Моисея на горе сказано: "Он не прикасался ни к пище, ни к питью целых сорок дней, очевидно, потому, что у него была более совершенная снедь, чем наша – в тех видениях, коими он вдохновлялся свыше с неба"». Box and Landsman, *Apocalypse of Abraham,* 50.

[22] Дейвид Гэлперин исследует предание о необычайном питании патриарха в связи с насыщением Моисея через его созерцание *Шехины*, о котором свидетельствуют некоторые позднейшие раввинистические источники. Гэлперин замечает: «Моисей также открыл, что Божественное присутствие – само по себе достаточное питание. Вот почему в Исх. 24:11 говорится, что Моисей и его спутники обрели Бога, и ели и пили. Это значит, как объясняет один рабби, что само видение Бога было для них пищей и питием, ибо в Писании также говорится: "Во свете лица Царя жизнь." ... Можно предположить, что автор *Откровения Авраама* вспоминал именно об этих мидрашах, когда писал "моей пищей было видеть ангела, который был со мной, а слышать его речь стало питием моим"». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

[23] Кристофер Бегг замечает, что «благодаря превращению горы Хорив (*Отк. Авр.* 12:3) в место жертвоприношения патриарха (в противоположность *Книге Юбилеев*, где все происходит на Хевроне) Авраам ассоциируется с фигурами Моисея и Илии, которые оба получали откровение от

Моисее в *Откровении Авраама* перед преданием об Илие. Гэлперин отмечает:

> ... когда ангел говорит Аврааму, что он увидит Бога «идущего прямо к нам» (гл. 16), это напоминает нам, как Бог «проходил прямо» мимо Моисея и Илии (Исх. 33:22; 34:6; 1 Цар. 19:11–12). Но только Моисею было сказано при этом, что «ты не можешь видеть лица Моего, и что «лицо Мое не будет видимо» (Исх. 33:20, 23), в точности как ангел говорит Аврааму, что «Бога Самого ты не увидишь». Моисей, а не Илия «пал на землю и простерся», когда проходил Бог (Исх. 34:8) – этим и можно объяснить невольный порыв Авраама совершить то же самое (гл. 17).[24]

Исследователи, таким образом, убедительно показывают важность образа Моисея для авторов *Откровения Авраама*, которые решают перенести некоторые важные мотивы, связанные с великим пророком, в историю Авраама. Однако, несмотря на пристальное внимание исследователей к влиянию истории Моисея на образ патриарха в *Откровении Авраама*, нам представляется, что от них ускользнула одна немаловажная деталь, а именно, тот факт, что Моисей совершает свой сорокадневный пост *после* борьбы с идолослужением и разрушением золотого тельца, и перед тем, как вернуться на Синай и второй раз получить от Божества скрижали Завета.

Интересно, что в *Откровении Авраама*, как и в изложении книги Исход, сорокадневный пост приходит на смену борьбы героя с идолами. Нельзя не заметить известный параллелизм между рассказами о двух визионерах. Как Моисей сжигает золотого тельца (Исх. 32), а после налагает на себя пост (Исх. 34), так и Авраам вначале сжигает отцовского идола – статую по имени Варисат. В обоих случаях важно то, что очистительный пост обоих героев начинается сразу после их расправы с идолослужением и разрушением идолов.

Повествование о посте героя после его победы над идолом в данном контексте имеет явственно культовое значение и, по нашему мнению, является очень значимым как для верного понимания священнического фона истории патриарха, так и для уточнения ее связи с ритуалами Дня Искупления.

Божества именно в этом месте». C. Begg, "Rereading of the 'Animal Rite' of Genesis 15 in Early Jewish Narratives," *CBQ* 50 (1988): 36–46 at 44.

[24] Halperin, *The Faces of the Chariot*, 110.

При этом главный вопрос здесь остается открытым – а именно как можно согласовать специфику обрядов, имевших место на Йом Киппур, с «моисеевыми» подробностями посвящения Авраама, если исходить из того, что все детали повествования, вне всякого сомнения, указывают на мотивы *Шавуот*, обряда, посвященного празднованию получения Моисеем скрижалей Завета?

Интересно отметить, что в позднейших раввинистических текстах день, в который Моисей во второй раз получил скрижали Завета, часто отождествлялся с днем другого иудейского празднества, а именно Дня Искупления. Так, в трактате Вавилонского Талмуда *Бава батра* 121a засвидетельствовано следующее предание:

> ...Понятно, почему День Искупления [установлен как праздничное событие, ибо это] день прощения и забвения, [а также тот] день, в который Скрижали были даны во второй раз ....[25]

Подобную же традицию мы находим также и в трактате Вавилонского Талмуда *Таанит* 30b:

> ...Рабби Симон бен Гамалиэль сказал: Никогда не было в Израиле более великих дней радости, чем пятнадцатый день месяца Ав и День Искупления. Я могу понять, почему День Искупления, потому что это день прощения и снисхождения, и потому что в этот день Скрижали Закона были даны во второй раз ....[26]

Думается, что эта череда преданий о «дне прощения и снисхождения» восходит к библейским преданиям, подобным Исх. 32:30, где говорится, что после того, как народ поклонился золотому тельцу, Моисей поведал людям о своем пути к Богу ради прощения и отпущения их греха.

В некоторых других отрывках из мидрашей связь покаяния израильтян после поклонения золотому тельцу (Исх. 33) с установлением праздника Йом Киппур объясняется еще точнее. В этих текстах покаяние рассматривается как отправная точка дальнейшего соблюдения Дня Искупления. Так, в *Тана де-бей Элияху рабба* 17 мы читаем:

---

[25] Epstein, *The Babylonian Talmud. Baba Bathra,* 498.

[26] Epstein, *The Babylonian Talmud. Taanith,* 161.

> Когда Израиль был в пустыне, они оглупили себя своими злодеяниями, но после они упрекнули себя и раскаялись наедине, как и было сказано. Как только Моисей вышел в Скинию, все люди встали и поднялись, каждый у входа в свою скинию, и глядели Моисею вслед. И как только Моисей вошел в Скинию, столп облачный сошел и встал у входа в Скинию.... И когда все люди увидели столп облачный, застывший у входа в скинию, все люди встали и завыли горестно, каждый у входа в свою скинию (Исх. 33:8, 9, 10), так переживая свое раскаяние каждый под сенью собственной скинии. И сострадание Божье переполнило Его, и Он дал им, их детям и детям их детей до скончания всех поколений День Искупления как способ заслужить Его прощение.[27]

Следует заметить, что этот пассаж из *Тана де-бей Элияху рабба* напоминает о сходных событиях, описанных в 33-й главе Книги Исход, произошедших непосредственно после эпизода с золотым тельцом. Мидраши свидетельствуют о том, что раввинистическая традиция настойчиво пытается связать учреждение обрядов отпущения в Йом Киппур с преданиями, рассказывающими о вторичном получении Моисеем скрижалей Завета.

Так, один отрывок из так называемых *Глав рабби Элиезера* (*Пиркей де-рабби Элиезер)* раскрывает перед нами предание, связывающее видение Моисеем Славы Божьей (Исх. 33) с Днем Искупления:

> Моисей сказал: В День Искупления я обрету славу Святого Единого, да будет Он благословен, и я добьюсь отпущения неправд Израиля. Моисей говорил пред Святым Единым, да будет Он благословен, Владыка всей вселенной. «Покажи мне, молю Тебя, Славу Твою» (Исх. 33:18). Святой Единый, да будет Он благословен, сказал ему: Моисее! Ты не возможеши узрети славу Мою, дондеже умреши, яко сказано: «Не может человек увидеть Меня и остаться жив» (Исх. 33:20).[28]

Это предание о попытке Моисея стяжать Славу Божью (*Кавод*) оказалось встроенным здесь в литургический антураж Йом Киппура, и, таким образом, стало своего рода предвосхищением видения первосвященником сокровенной Славы Божьей в Святая Святых на День Искупления.

Еще более важным для нашего исследования является тот

---

[27] *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah* (trs. W. G. Braude and I. J. Kapstein; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981), 190.

[28] Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 364.

факт, что некоторые пассажи из мидрашей соединяют сорокадневный аскетический подвиг Моисея на Синае с установлением Дня Искупления. Так, в главе 46-й *Пиркей де-рабби Элиезер*, мы встречаем следующее предание:

> Сын Вифиры сказал: Моисей провел сорок дней на горе, обдумывая смысл слов Торы и исследуя ее буквы. А после сорока дней он взял Тору и сошел в десятый день месяца, в День Искупления, и передал это как непреходящее наследие чадам Израиля – как и сказано: «И это будет на тебе непреходящий устав» (Лев. 16:34).[29]

Следует отметить, что в этом пассаже из *Пиркей де-рабби Элиезер* откровение, данное сыну Амрама, связывается с постановлениями о праздновании Йом Киппура, данными в 16-й главе Книги Левит. В другом пассаже, который может быть найден в *Тана де-бей Элияху зута*, совпадение мотивов еще удивительнее: сорокадневный пост, предшествовавший вторичному получению Моисеем скрижалей, соединяется с установлением практики самоограничения на Йом Киппур:

> В течение последних сорока дней, когда Моисей взошел второй раз на гору Синай, чтобы получить Тору, Израиль постановил для себя, что этот день должен быть отведен для поста и самопорицания. В последний день из сорока они опять постановили порицать себя и проводить всю ночь в таком самопорицании, чтобы не позволить склонности ко злу иметь какую-либо власть над ними. Утром они встали рано и отправились к подножию горы Синай. Они рыдали при встрече с Моисеем, и Моисей рыдал при встрече с ними, и все рыдание их поднималось в высоту. Но как-то сострадание Святого Единого обратилось и на их сторону, и дух святой дал им добрые вести и великое утешение, как Он сказал им: Чада Мои, я обещаю Своим великим Именем, что это рыдание превратится в радостное рыдание за вас, потому что этот день станет днем прощения, отпущения и забвения для вас – для вас, для детей ваших и для детей ваших детей до самого конца всех поколений.[30]

Все эти свидетельства из раввинистической литературы показывают, что в позднейших иудейских источниках борьба Моисея с идолопоклонством, его сорокадневный пост, его видение

---

29 Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 362.

30 Braude and Kapstein, *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah*, 385.

Божества и принятие великого откровения на горе Синай были истолкованы как череда определяющих событий, ведущих к установлению обрядов Йом Киппура. Более того, в некоторых из этих преданий аскетический подвиг Моисея воспринимался как своего рода космологический прообраз тех символических действий, которые ежегодно, пока стоит Храм, совершает иудейский первосвященник, входя во время празднования Йом Киппура в Святая Святых.

Теперь следует вернуться снова к *Откровению Авраама*, в котором мы находим очень похожее сочетание мотивов. В свете изученных выше традиций, можно предположить, что, переосмыслив этот набор преданий о сыне Амрама, авторы апокалипсиса попытались связать священнодействия патриарха на горе Хорив с получением Моисеем во второй раз Скрижалей Завета – то есть с событием, которое в раввинистической традиции трактовалось как учреждение праздника Йом Киппур.

Интересно, что в *Откровении Авраама*, как и в уже упоминавшихся раввинистических источниках, покаянный сорокадневный пост за грех идолослужения связывается с образностью Дня Искупления. Возможно, что в славянском апокалипсисе, как и в раввинистических повествованиях, сходное сочетание мотивов жизни Моисея также обусловлено символикой дня Йом Киппур.

Некоторые исследователи отмечали наличие образности праздника Йом Киппур в *Откровении Авраама*, однако до сих пор не представлено удовлетворительного объяснения внезапному появлению в авраамическом псевдоэпиграфе именно этой цепочки преданий, связанных с козлом отпущения Азазелем и символикой двух жребиев. В этом отношении следует заметить, что другие псевдоэпиграфы, посвященные Аврааму (напр., *Завещание Авраама*), содержащие некоторые общие понятийные принципы с *Откровением Авраама,* совершенно никак не касаются символики ритуалов Дня Искупления. Эта образность отсутствует и в других ранних внебиблейских обработках истории патриарха, которые можно обнаружить в *Книге Юбилеев*, у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (*Берешит рабба*, *Тана де-бей Элияху рабба*, *Седер Элияху рабба*).[31] Во всех этих книгах мы не найдем

[31] О разработке истории Авраама в *Книге Юбилеев*, у Иосифа Флавия,

каких-либо отсылок к Азазелю, или к образности двух жребиев, то есть к тем темам, которые играют столь важную роль в *Откровении Авраама*. Более того, в упоминавшихся выше повествованиях об Аврааме также не используется никаких преданий о Моисее в интерпретации истории патриарха.

Тем не менее, уникальность всей этой цепочки мотивов дает возможность предположить, что в славянском апокалипсисе история патриарха должна рассматриваться не в контексте *библейского* описания истории Моисея, но в связи с позднейшими ее разработками, которые мы находим в рассмотренных нами раввинистических источниках. В этой более поздней версии борьба героя с идолослужением и его аскетическая самоотверженность сочетаются с установлением норм и обычаев празднования дня Йом Киппур. В этом смысле мистическое переосмысление некоторых тем истории Моисея в нашем апокалипсисе, таких, как например, тема его чудесного насыщения через созерцание небесного существа во время его сорокадневного поста, являют собой серьезное отклонение от первоначального библейского образца.

Два жребия

От жертвенного животного к падшему ангелу

Одна из самых сложных задач в обосновании тезиса о том, что в *Откровении Авраама* действительно имеют место культовые традиции и церемонии празднования Йом Киппур, заключается в том, что в описании жертвоприношений Авраама мы не встречаем никаких ясно выраженных отсылок к «двум козлам» библейских и раввинистических преданий. Эти эмблематичные жертвенные животные играли особую роль в обряде Йом Киппура, где один козел приносился в жертву Богу, а другой направлялся в пустынное место в жертву Азазелю.[32]

Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (*Берешит рабба* 38:13, *Тана де-бей Элияху* 2:25, *Седер Элияху рабба* 33) см.: Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham,* 88–94; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire,* 43–49.

[32] В этом смысле для авторов *Откровения Авраама* явно отправной точ-

В *Откровении Авраама*, подвергшемуся серьезному влиянию енохической традиции, понимание главных обрядов и церемоний праздника Йом Киппур также оказывается определенным образом переработанной особой енохической реинтерпретацией козла отпущения, который теперь изображается не как жертвенное животное, но как низвергнутый обитатель неба. Исследователи уже отмечали, что в *Книге Стражей* обряд с козлом отпущения получает поразительную ангелологическую реинтерпретацию. При этом некоторые подробности загадочного жертвенного обряда отпущения козла являются теперь вплетенными в историю главного отрицательного персонажа — падшего ангела Азаила. Так, в *1 Енох* 10:4–7 мы читаем:

> И сказал опять Господь Руфаилу: «Свяжи Азаила по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаеле, и опусти его туда. И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лице, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар (в геенну). И исцели землю, которую развратили ангелы, и возвести земле исцеление, что Я исцелю ее...».[33]

Несколько выдающихся знатоков апокалиптических традиций уже отмечали, что некоторые подробности наказания Азаила напоминают обряд, совершаемый с козлом отпущения. Так Лестер Граббе отмечает целый ряд параллелей между рассказом об Азаиле в *Первой книге Еноха* и предписаниями в 16-й главе Книги Левит, включая «сходство имен Азаила и Азазеля, наказание в пустыне, возложение греха на Азаила/Азазеля и конечное исцеление всей земли».[34] Также и Дэниэл Штекль Бен Эзра подчеркивает тот факт, что наказание демона в *Первой книге Еноха* напоминает нам о реалиях ритуала козла отпущения, «включая сходство в географии, способе действия, времени, и

кой служит первоначальный сюжет из библейского рассказа о жертвоприношениях Авраама в 15-й главе Книги Бытия. Бокс верно замечает, что «апокалиптическая часть нашей книги основывается на истории о жертвоприношениях и исступлении Авраама, описанных в Быт. 15». Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxiv.

33 Смирнов, *Ветхозаветные апокрифы*, 27.

34 Grabbe, “The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 153.

цели».[35] Так, место наказания Азаила обозначено в *Первой книге Еноха* как Дудаэль, что напоминает о раввинистической терминологии для обозначения ущелья козла отпущения в позднейших раввинистических толкованиях обряда дня Йом Киппур. Штекль Бен Эзра отмечает, что «название места суда на удивление сходно в обоих преданиях и может быть возведено к общему источнику».[36]

В некоторых Кумранских источниках также используется сходная ангелологическая реинтерпретация образа козла отпущения, в частности, во фрагментах, в которых решено включить Азазеля в историю восстания ангельских Стражей, представляя его в роли эсхатологического вождя падших ангелов. Так, в 4Q180 1:1–10 говорится:

> Толкование на «века, которые Бог создал»: век включает все [что есть] и что будет. Прежде сотворения их Он определил их действия [согласно последовательности веков], один век после другого века. И сие начертано на [небесных] скрижалях на все века их [сынов человеческих] господства. Такова родословная сыновей Ноя, от Сима до Авраама, родившего Исаака, десять поколений. И толкование на Азазеля и ангелов, [пришедших к дщерям человеческим, и рождали] они исполинов. И об Азазеле [написано, что любит] он неправду и что наследовать он будет зло весь свой век ....[37]

Лестер Граббе указывает на другое важное доказательство – фрагмент из *Книги Исполинов*, найденный в Кумране (4Q203).[38] В этом источнике[39] наказание за все грехи падших ангелов возлагается на Азазеля.[40]

---

[35] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 87.

[36] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 87–88.

[37] García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.371–373.

[38] Grabbe, “The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 155.

[39] Об этом тексте см. также: L. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ, 63; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997) 79–101.

[40] В 4Q203 7:1–7 говорится: « и твоя власть ... и после сказал Охия Хахие, брату своему. И после он был наказан, а не мы, но Азазель, и соделали ... сыновья Стражей, Исполины, и никто из их возлюбленных не будет прощен ... он поместил нас в темницу и пленил тебя». García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 411.

В позднейших раввинистических источниках жертвенное животное, известное из обряда с козлом отпущения, также связывается с историей бунта небесных Стражей. Так, например, в трактате Вавилонского Талмуда *Йома* 67b зафиксировано следующее предание:

> Школа Рабби Ишмаэля учила: Азазель зовется так потому, что он несет на себе отпущение за дело Узы и Азаила.[41]

Как мы видим, парадоксальная связь между образами козла отпущения и падшего ангела зафиксирована в немалом количестве важных источников, охватывающих весьма продолжительный период времени. Эта связь в последнее время признана подавляющим большинством исследователей.

Похоже, что такая же ангелологическая реинтерпретация козла отпущения существует и в *Откровении Авраама*, где Азазель, как и главный противник енохической традиции, изображается в качестве падшего ангела. Многие ученые уже прежде отмечали, что история Азазеля в апокалипсисе отражает в себе некоторые подробности енохического мифа о падших Стражах.[42] Так, например, Рубинкевич утверждает, что

> … автор *Откровения Авраама* следует традиции *1 Енох* 1–36. Здесь глава падших ангелов – Азазель, управляющий звездами и большинством людей. Нетрудно обнаружить здесь предание из Быт. 6:1–4, переработанное согласно традициями *Первой книги Еноха*, где Азазель – глава ангелов, восставших против Господа и позднее соблазнивших дочерей человеческих. Эти ангелы сравниваются со звездами. Азазель открывает тайны небес, за что и приговаривается к ссылке в пустыню. Авраам, как и Енох, получает власть изгонять Сатану. Все эти связи свидетельствуют о том, насколько автор *Откровения Авраама* полагался на предания *Первой книги Еноха.*[43]

Очевидно, что в славянском апокалипсисе, как и в енохических и Кумранских источниках, Азазель – это уже не священное животное, а ангельское существо. Уже при своем первом появле-

---

41 Epstein, *The Babylonian Talmud. Yoma,* 316.

42 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 31–33; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 50.

43 Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham," 685.

нии в тексте (*Отк. Авр.* 13:3–4),[44] он представлен в виде «птицы нечистой».[45] Поскольку в *Откровении Авраама* все ангелы изображаются в образе пернатых, и Иаоил изображен с телом грифа, появление Азазеля как «птицы» указывает на его ангельское обличье.[46]

Предположение, согласно которому Азазель некогда был ангелом, далее развивается в 13-й главе, в которой повествуется о небесных одеяниях, которыми этот демон некогда обладал: «Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим».[47]

Однако по сравнению с ранними енохическими вариациями ангельские черты Азазеля в славянском апокалипсисе изображаются куда более продуманно. Лестер Граббе считает, что описание главного отрицательного персонажа в *Откровении Авраама* являет собой «сложный образ повелителя демонов, который носит имя Азазель».[48] По мнению Граббе, «Азазель здесь уже не просто один из вождей падших ангелов, но вождь всех демонов. Образы, которые ранее были разрозненными, теперь совпали, и разные имена теперь стали просто разными прозвищами одного и того же дьявола».[49]

---

44 *Отк. Авр.* 13:3–4 «и слетѣ птица нечиста на телеса и отгнахъ ю. И възглагола къ мнѣ птица нечистая». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 64.

45 Упоминание нечистоты этой «птицы» выдает ее связь с образом козла отпущения, который в источниках, свидетельствующих об обряде дня Йом Киппур, понимается как нечистое существо, как своего рода «собиратель» нечистоты, загрязняющий при этом всех, кто с ним соприкасается. Все, кто его держал, должны потом пройти через последовательные очищения. Милгром замечает, что Азазель был своего рода «передвижным средством, собиравшим нечистоты и грехи Израиля и вывозившим их в неведомое дикое место». Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1621.

46 Об описании ангелов как пернатых в *Откровении Авраама* см. A. Orlov, "The Pteromorphic Angelology of the *Apocalypse of Abraham*," *CBQ* 72 (2009): 830–842.

47 Кулик, «Откровение Авраама», 243.

48 Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," 158.

49 Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," 158.

Козел для Яхве?

Симметрия Авраама и Азазеля в тексте славянского апокалипсиса вновь заставляет нас вспомнить енохическую традицию и ее легендарного героя – седьмого патриарха. В обоих случаях протагонисты явно служат своего рода отражениями или даже «зеркалами» своих противников, – отрицательных героев, ибо в обеих историях герой и антигерой обмениваются друг с другом ролями и свойствами. Как Енох получает священнические и небесные служения Азаила на небесах, тогда как падший ангел наделяется человеческими ролями на земле, так и в *Откровении Авраама* Азазель передает свои ангельские регалии герою веры. Таким образом, представитель каждой стороны принимает роль и служение своего противника, вступая в бывшее место его обитания. В этом отношении стоит отметить, что переход отрицательного героя славянского апокалипсиса в низшую область, подобно переходу Азаила в енохической традиции, включает два этапа: вначале его свержение на землю,[50] а уже потом – в подземную огненную бездну.[51]

Более того, как и в *Книге Стражей*, в авраамическом псевдоэпиграфе главный герой движется в направлении, противоположном своему противнику: он восходит на небо, обретая при этом особый священнический статус и облачаясь в небесные одеяния, позволяющие ему вступить в высшую Скинию. Восхождение патриарха к вышним святыням имеет здесь, как и в *Первой книге Еноха*, явственно культовое значение, показывая связь с обрядом Йом Киппура, где вхождение первосвященника в место Божьего присутствия представляло собой кульминацию празднества. Более того, вполне возможно, что восхождение Авраама в Святая Святых небес здесь должно пониматься как вобравшее в себя измерения не только священнослужения, но и жертвоприношения, ввиду наличия симметричного соответствия между патриархом и небесным козлом отпущения, –

---

[50] *Отк. Авр.* 13:6–7: «Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть Авраамля на небесехъ есть, а твоя на земли. Яко ту избра и възлюби въ жилище скверны твоея». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 66.

[51] *Отк. Авр.* 14:5: «Да будеши главънею пещи земныя!». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

симметрии, постоянно подчеркиваемой в тексте противопоставлением жребиев Авраама и Азазеля.

Славянский текст утаивает многие детали, и остается неясным, воспринимается ли Авраам в славянском апокалипсисе в качестве жертвенного козла Господу или нет. Однако в некоторых загадочных преданиях, отразившихся в тексте, есть намеки и на такую возможность. Как известно из библейских и раввинистических описаний обряда Йом Киппур, плоть козла,[52] предназначенного для Яхве, истреблялась огнем, тогда как его кровь, которая в иудейской традиции являет собой душу жертвенного животного, после вносилась первосвященником в Святая Святых и использовалась для очищения.[53]

В свете этих преданий, можно ли понимать вступление Иаоила и Авраама в небесный чертог и доступ к небесному престолу как аллюзию на вхождение первосвященника в Святая Святых в обряде Йом Киппур для принесения очистительной жертвы?

Интересно, что в *Отк. Авр.* 13:4–5 Азазель предупреждает своего противника, представляющего Божественный удел, что тот будет уничтожен огнем вместе с жертвенными животными:

> И заговорила со мной нечистая птица, и сказала: «Что тебе, Авраам, на священных высотах, где ни едят, ни пьют, и где нет пищи для человека? Ведь все это пожрется огнем и сожжет тебя. Оставь мужа, который с тобой, и беги, потому что когда взойдешь на высоту, тебя погубят».[54]

Загадочное предупреждение Азазеля остается одной из самых глубоких тайн данного текста, но сам мотив встречи созерцателя с огнем кажется важным для авторов псевдоэпиграфа, которые видят в огне материю богоявления, окружающую само присутствие Божества. Так, позднее в том же тексте вступление Авраама в Божественную обитель представляется в виде вхождения в огонь.[55] Может ли обещание небесных одеяний патри-

---

[52] См. Лев. 16:27.

[53] Джейкоб Милгром замечает, что «кровь жертвенного козла могла быть без ущерба вносима в алтарь». Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1031.

[54] Кулик, «Откровение Авраама», 243.

[55] *Отк. Авр.* 15:3 «и възнесе мя на краи пламени огньного. И взидохомъ яко многи вѣтры на небо утверженое на простертьихъ». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 70; *Отк. Авр.* 17:1 «И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко

арху в *Откровении Авраама* означать и здесь, как и во многих других апокалиптических повествованиях, что его смертное тело изменится в огненном преображении?[56] К сожалению, текст не дает прямого ответа на этот вопрос.

В целях лучшего понимания эсхатологической роли Авраама как «козла для Яхве» и его связи с Божественным жребием следует более подробно исследовать символику жребиев в славянском апокалипсисе.

Эсхатологические жребии

Как уже отмечалось, удивительное ангельское преображение жертвенного животного, связанного со жребием Азазеля, играло важную концептуальную роль в иудейской апокалиптике и эсхатологии. Однако здесь нельзя забывать и о другом важном аспекте символизма обрядов Йом Киппура, который также оказал решающее влияние на содержание некоторых апокалиптических произведений времен Второго Храма, включая свитки Мертвого моря. В Кумранских рукописях мы встречаем частое употребление образа двух жребиев – того самого символа, который можно считать исключительно важным для обрядовых действ с козлом отпущения. Как и образ Азазеля, получающего новое небесное обличье, символика жертвенных жребиев также получает здесь свое новое эсхатологическое истолкование. Так, в целом ряде Кумранских источников (1QM, 1QS, 4Q544 и 11Q13) два жребия стали ассоциироваться не с двумя жертвенными козлами, но с небесными и эсхатологическими персонажами: как положительными (Мелхиседек, Князь Светов), так и отрицательными (Мелхиреша, Велиар или Ангел Тьмы). Эти духовные лидеры понимаются в наших источниках в качестве вождей «уделов человечества» и ассоциируются со жребиями добра и зла, света и тьмы.[57] В Кумранских источниках эти

гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72.

[56] В этом контексте следует заметить, что вхождение визионера в огонь и его огненное преображение является довольно распространенным апокалиптическим мотивом, встречающимся во многих текстах, – от 3-й главы Книги пророка Даниила до *Третьей книги Еноха*, где Енох претерпевает огненное преображение в высшего ангела Метатрона.

[57] Пол Кобельски отмечает, что каждый из этих «жребиев» или «уделов»

эсхатологические жребии, представляющие уделы добра и зла, часто обозначаются как «люди жребия Мелхиседекова» (11Q13 2:8) и «люди жребия Велиарова» (5Q11 1:3).

Подобное эсхатологическое переосмысление жребиев широко представлено и в *Откровении Авраама*. Многочисленные ссылки на два жребия появляются во многих местах второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа. Исследователи уже отмечали, что особые понятийные комплексы, окружающие образ жребиев, напоминают эсхатологические толкования и терминологию Кумранских документов. Так, уже отмечалось, что слово «часть», одно из обозначений жребиев в славянском тексте, соотносится с еврейским גורל, термином, занимающим важное место не только в описании обряда с козлом отпущения, но и в Кумранских источниках.

Подобно тому как в Кумранских источниках жребии связываются с ангельскими представителями (такими, как Велиар и Мелхиседек), так и в *Откровении Авраама* жребии теперь привязаны не к жертвенным животным обряда отпущения, но к главным героям апокалиптического повествования: падшему ангелу Азазелю и вознесенному патриарху Аврааму.

Однако по сравнению с Кумранскими рукописями, в славянском изложении темы жребиев связь с преданиями об обряде с козлом отпущения становится более четкой и потому более узнаваемой.[58] Так, в 13-й главе *Откровения Авраама*, в одном из первых пассажей, где упоминаются два «жребия» или «ча-

---

человечества «характеризуется одним из двух духов, о которых судит Бог – духом истины и духом лживости (1QS 3:18–21). Принадлежность к жребию Божию, жребию Мельхиседекову, жребию света и т.д. отмечена духом истины – все люди этого удела суть сыновья правды, руководимые Князем Светов (1QS 3:20). Те же, кто принадлежат к жребию Велиара, жребию тьмы и т.д. – отмечены духом лжи и тления, они сыны растления, и вести их может только Ангел Тьмы (1QS 3:20–21)». P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchirešac* (CBQMS, 10; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981) 57.

[58] Культовый смысл эсхатологических жребиев в *Откровении Авраама* подчеркивается и тем, что славянское слово «жребий», использованное в *Отк. Авр.* 20:5 и 29:21 для обозначения двух жребиев человечества, также упоминается в *Отк. Авр.* 1:2 для обозначения жребия священства, то есть священнического служения Авраама в храме Фарры. Ср. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 36, 82 and 102.

сти», можно легко различить отсылки к конкретным подробностям очистительного ритуала, совершаемого на праздник Йом Киппур:

> И сказал ему: «Не гоже тебе, Азазель, потому что доля Авраама на небесах, а твоя на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли».[59]

Здесь упоминание места обитания отрицательного героя в качестве жилища нечистоты (слав. скверны) напоминает нам о процессе сакрального удаления загрязнения в необитаемую область, осуществляемую при помощи Азазеля и являющуюся одной из наиболее значимых функций обряда козла отпущения.

Дальнейшие параллели можно увидеть и в описании другого жребия, жребия Авраама. Как и в поминании Дня Искупления, где жребий козла для Яхве назывался жребием для Господа, так и в *Отк. Авр.* 20:5 жребий Авраама теперь обозначается как жребий Божества:

> И сказал мне Превечный Сильный: «Аврааме». И я сказал: «Вот я!» И он сказал: «Погляди сверху на звезды, что под тобой, сосчитай их и скажи мне число их!» И я сказал: «Разве смогу я? Ведь я всего лишь человек!» И он сказал мне: «Подобно числу звезд и множеству их, сделаю я семя твое собранием народов и народом, отделенным для меня в жребии моем с Азазелом».[60]

Аналогичное отождествление праведного жребия со жребием Господа мы находим и в Кумранских источниках.[61] Здесь следует отметить, что параллели между образами «жребиев» в *Откровении Авраама* и в Кумранских источниках весьма часто привлекали внимание ученых, которые, тем не менее часто не замечали сходство между символикой жребиев в славянском апокалипсисе и в раввинистических текстах. Между тем описания жребиев в *Откровении Авраама* демонстрируют тесную связь с раввинистическими описаниями ритуалов и церемоний

---

[59] Кулик, «Откровение Авраама», 243.

[60] Кулик, «Откровение Авраама», 246.

[61] Ср. 1QM 13:5–6: «Ибо они суть жребий тьмы, а жребий Божий – непреходящий свет». García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 135.

празднования Йом Киппур, представленных в Мишне и в Талмуде. Особенно интересной параллелью здесь является пространственное размещение жребиев с левой и с правой стороны, которое мы находим как в славянском апокалипсисе, так и в раввинистических сочинениях.

Так, в пассаже из 22-й главы *Откровения Авраама* изображаются две части человечества, разделенные на два жребия и расположенные соответственно слева и справа:

> И он сказал мне: «Те, что на левой стороне, это множество издавна существующих племен, и после тебя им определено: одним – суд и правосудие, а другим – месть и гибель до конца веков. А те, что на правой стороне видения, это народ, отделенный для меня от тех народов, что с Азазелем. Это те, кому определено родиться от тебя и называться моим народом».[62]

В *Отк. Авр.* 27:1–2 и 29:11 вновь повторяется аналогичное разделение на два жребия – на левой и на правой стороне:

> И я смотрел и видел, и вот, поколебалось видение, и с левой его стороны отошли люди народов и брали в плен тех, что на правой стороне: мужчин, женщин и детей. И одних закалывали, а других держали у себя. (*Отк. Авр.* 27:1–2).[63]
>
> И я смотрел и видел мужа, выходящего с левой стороны, от народов. И вышли из страны народов множество людей – мужчины, женщины и дети, и кланялись ему. (*Отк. Авр.* 29:11).[64]

---

[62] Кулик, «Откровение Авраама», 247. «И рече ко мнѣ: “Сии иже от шюяя страны преже бывшихъ племенъ множество есть и по тобѣ уготованыя, овы на судъ и устроение, овы на месть и погибель, во сконьчание вѣка. А иже от десныя страны образования, то суть мнѣ отлученыи людие людии съ Азазиломъ. Сии суть яже уготовахъ родитися от тебе и нарещися моимъ людемъ». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 86.

[63] Кулик, «Откровение Авраама», 249. «И смотрихъ и видѣхъ: и се колѣбашеся образование и оттече от шюяя страны его народъ язычьнъ и расхыщаху сущая от десныя страны и мужи и жены и дѣти. И овы же исколоша, овы же держаху у себе». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 94.

[64] Кулик, «Откровение Авраама», 250. «И смотрихъ и видѣхъ мужа исходяща от страны шюяя язычныя. Изидоша мужи и жены и дѣти от страны языкъ народы многы и покланяхуся ему». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 98.

Следует отметить, что, если в Кумранских источниках пространственное размещение жребиев на левой и правой сторонах не имеет особого культового значения, в раввинистических описаниях обряда отбора козлов на праздник Йом Киппур оно получает наиважнейший литургический смысл.[65]

В этом отношении интересно отметить, что пространственное распределение жребиев на правой и левой стороне в *Откровении Авраама* напоминает описания в трактате *м. Йома,* в котором обряд выбора двух козлов, одного для Яхве и другого для Азазеля, также связан с символикой левой и правой стороны.

Так, в *м. Йома* 4:1 мы встречаем следующее предание:

> Он встряхнул короб и вынул из него два жребия. На одном было написано «Для Господа», а на другом было написано «Для Азазеля». Совершитель был справа, а глава отцовского дома слева. Если жребий, носящий имя, попадал в правую руку, совершитель говорил ему: «Мой господин первосвященник, подними твою правую руку», а если он попадал в левую руку, то глава отцовского дома говорил ему: Мой господин первосвященник, подними твою левую руку. И эти руки возлагались на двух козлов мужеского пола и говорилось: «Искупительная жертва Господу».[66]

Если в этом пассаже из Мишны правая сторона и не отождествляется напрямую с Божественным жребием, как в славянском апокалипсисе, то в ходе дальнейшего развития этой традиции в Вавилонском Талмуде авторы текстов открыто настаивают именно на этой параллели. Так, в трактате Вавилонского Талмуда *Йома* 39a сказано следующее:

---

[65] Помимо их использования в раввинистических сводах Мишны и Талмуда, подобная топология сторон – соотнесение одного жребия к правой, а другого – к левой стороне, играет значительную роль в поздней иудейской мистике. Так, например, Джордж Генри Бокс отмечает, что различие в *Отк. Авр.* между левой и правой стороной напоминает нам о сходном рассуждении в *Книге Зогар*. Бокс приходит к выводу, что «в иудейской каббале… правая сторона и левая сторона… становятся техническими терминами. В эманационной системе *Зогара* весь мир поделен между “правой стороной” и “левой стороной,” на которые воздействуют соответственно добрые силы и злые силы. На правой стороне находится Святой Единый и Его силы, а на левой – змий Самаэл и его силы». Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xx.

[66] Danby, *The Mishnah*, 166.

> Наши учителя говорили: все те сорок лет, которые служил Симон Праведный, жребий [для Господа] всегда выпадал в правую руку, но с того времени он выпадал то в правую руку, то в левую. И в то время темно-красная перевязь становилась белой, а с тех пор она то становилась белой, то нет.[67]

Образность отбора козлищ в раввинистических источниках, в процессе которого козел отпущения ставится по левую сторону, а козел для Господа – по правую, напоминает нам пространственное распределение жребиев в *Откровении Авраама*, где точно так же люди Божественного жребия оказываются с правой, а люди жребия Азазеля – с левой стороны.[68]

Эсхатологическое восстановление празднества Йом Киппур в *Откровении Авраама*: Обряд с козлом отпущения

Первосвященник и Азазель

Как в енохических преданиях, где наиболее значимые функции как положительных, так и отрицательных[69] героев раскрываются через их вовлеченность в культовые обряды, так и в славянском апокалипсисе Авраам, равно как и его противник Азазель, также получают священнические полномочия. Как было сказано выше, понимание их взаимодействия как культового пронизывает всю структуру псевдоэпиграфа, в котором все ключевые персонажи наделены обрядовыми функциями. Как уже упоминалось, самые зримые культовые атрибуты даны, конечно же, Иаоилу, который изображается в данном тексте в виде небесного первосвященника и высочайшего наставника ангельского хора. Постоянно повторяющиеся наставления о священных обрядах и жертвоприношениях, которые великий ангел дает своему земному спутнику Аврааму, раскрывают образ Иаоила в качестве самого важного священнослужителя на протяжении

---

[67] Epstein, *The Babylonian Talmud. Yoma,* 184.

[68] В свете этого пассажа из трактата *Йома* о возложении правой руки первосвященника на козла для Яхве, примечательно, что в *Откровении Авраама* небесный первосвященник Иаоил также возлагает правую руку на Авраама (*Отк. Авр.* 10:4; 15:2).

[69] О падших Стражах как священниках см. Suter, “Fallen Angel, Fallen Priest,” 115–35.

всего повествования. Можно предположить, что, выступая в качестве наставника и мистагога обрядовых практик, Иаоил раскрывает свое учение патриарху не только устно, но и непосредственно вовлекая его в исполнение обрядов. Один из примеров таких культовых действий мы, возможно, встречаем в 13-й и 14-й главах *Откровения Авраама*, где Иаоил выполняет один из главных очистительных обрядов Йом Киппура, в котором нечистота переносится на Азазеля, и козел отпущения выдворяется в дикие места.

Так, в *Отк. Авр.* 13:6–12 мы находим следующее загадочное описание действий небесного первосвященника Иаоила по отношению к эсхатологическому козлу отпущения Азазелю:

> И сказал ему: «Не гоже тебе, Азазель, потому что доля Авраама на небесах, а твоя на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли. Из-за тебя существует злой дух лжи, и из-за тебя гнев и напасти на поколениях неправедных людей. Потому что не допустил Превечный Сильный праведным быть телом в твоей власти, для того чтобы укрепилась ими праведная жизнь и гибель неправедности. Слушай, Советник, ты будешь посрамлен мной, потому что не всех праведников дано тебе испытывать. Отойди от этого человека! Ты не сможешь соблазнить его, потому что он враг тебе и тем, кто следует за тобой, и любит то, что ты пожелаешь. Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был в нем, перейдет на тебя».[70]

Принимая во внимание тот факт, что Иаоил понимается в тексте в качестве культового служителя высшего уровня, можно предположить, что его обращение к козлу отпущения имеет здесь обрядовый смысл и явственно напоминает некоторые действия первосвященника на празднике Йом Киппур.

Первое, что привлекает наше внимание, — это содержащийся в речи Иаоила призыв удалиться прочь. Криспин Флетчер-Луи отмечает[71] возможную связь между приказанием, найденным в *Отк. Авр.* 13:12 – «Отступи от мужа сего!» – и распоряжением, произносимым перед козлом отпущения в *м. Йома* 6:4 – «Прими [наши грехи] и ступай прочь».[72]

[70] Кулик, «Откровение Авраама», 243.
[71] Fletcher-Louis, "The Revelation of the Sacral Son of Man," 282.
[72] Danby, *Mishnah*, 169.

Исследователи уже отмечали, что некоторые технические термины 13-й главы славянского апокалипсиса обнаруживают связь с литургическим лексиконом праздника Йом Киппур. Так, Дэниэл Штекль Бен Эзра обращает наше внимание на выражение «посылать», относящееся к Азазелю, которое может быть найдено в *Отк. Авр.* 13:10[73] и которое Александр Кулик возводит к греческому ἀποστέλλω или еврейскому שלח.[74] Штекль Бен Эзра выдвигает гипотезу, согласно которой этот термин «может намекать на посылание козла отпущения в пустыню».[75]

Выражение «в месте твоей нечистоты» (слав. въ жилище скверны твоея) также заслуживает внимания, так как оно имеет отношение к «очистительному» смыслу обряда с козлом отпущения: весь этот обряд строился вокруг культового представления, согласно которому, нечистота, возложенная на жертвенное животное, оказывалась удалена в «место обитания» демона в диком месте.

Выражение укоров и упреков по отношению к Азазелю в *Отк. Авр.* 13:6[76] и 13:11[77] также может служить свидетельством ритуальных проклятий, возлагаемых на жертвенное животное в обряде козла отпущения.

Другая важная культовая черта речи Иаоила – это упоминание ангела о том, что порча (слав. тление) праотца народа Израильского теперь перенесена на Азазеля.[78] Размышляя над этим выражением великого ангела, Роберт Хельм усматривает в нем связь с преданиями, содержащимися в обрядах праздника Йом Киппур. Исследователь предполагает, что «перенос порчи Авраама на Азазеля может быть скрытым намеком на обряд с козлом отпущения».[79] Сходным образом и Лестер Граббе отмечает, что высказывание о том, что порча Авраама перешла на Азазеля,

---

[73] *Отк. Авр.* 13:9–10: «Яко не посла Превѣчныи Крѣпокъ праведныхъ телесѣмъ в руцѣ твоеи быти». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 66.

[74] A. Kulik, *Apocalypse of Abraham. Towards the Lost Origina*l (Ph.D. diss.; Hebrew University of Jerusalem, 2000), 90.

[75] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity,* 94.

[76] «Укоризна тебе».

[77] «срамляися от мене».

[78] «и тьля яже бѣ на немь преиде на тя».

[79] Helm, "Azazel in Early Jewish Tradition," 223.

предполагает действие отпущения.[80] Возможно также, что первосвященник Иаоил выполняет здесь так называемое «действие переноса» – важнейшую часть обряда с козлом отпущения, когда первосвященник «переносит» грехи Израиля на голову ритуального животного через исповедание и возложение рук.[81]

Авраам и козел отпущения

Очевидно, что в *Откровении Авраама* Иаоил действует как первосвященник, объясняющий и показывающий священные установления и обряды своему юному послушнику Аврааму.[82] Такая параллель между поучениями наставника и действиями его последователя наглядно проявляется уже в самом начале апокалиптического раздела изучаемого произведения, где патриарх неуклонно следует указаниям своего небесного учителя о правильном приготовлении жертвы.[83] Такой же пример жреческого установления, когда посвящающий отдает распоряжения, а посвящаемый их тщательно исполняет, мы находим и в описании обряда с козлом отпущения.

Так в 14-й главе *Откровения Авраама*, после описания ритуальных действий Иаоила по отношению к Азазелю, теперь уже сам Авраам получает от ангела наставление, как ему поступать с козлом отпущения:

> Скажи ему: «Да станешь ты головней печи земной! Иди, Азазель, в непроходимые земли! Власть твоя – над теми, кто с тобой, над людьми, рождающимися со звездами и облаками, доля которых – ты и которые через твое бытие существуют. А праведность – враг твой. Потому исчезни от меня через собственную гибель!» И я сказал слова, которым он научил меня. (*Отк. Авр.* 14:5–8).[84]

---

[80] Grabbe, "The Scapegoat Tradition," 157.

[81] См. Лев. 16:21–22. О функции такого переноса см. ткж.: Milgrom, *Leviticus 1–16,* 1041.

[82] Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 314.

[83] Дэниэл Харлоу отмечает: «В 12-й главе Иаоил действует как старший священник, показывающий основы младшему священнику. Он наставляет Авраама: "Заколи этих животных и раздели, разложив их половины одну напротив другой. А птиц не разделяй"». Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 314.

[84] Кулик, «Откровение Авраама», 243. «Рци ему: "Да будеши главънею пещи земныя! Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли! Есть бо достояние

В этом повествовании ритуальные формулы «отпущения» оказываются еще более решительными и четкими, нежели в уже исследованном отрывке из 13-й главы. В их число теперь входят такие приказания козлу отпущения, как «иди» и «исчезни от меня» (слав. «буди от мене исчезлъ»).[85]

Другой существенной деталью текста представляется выражение «Ступай, Азазель, в неистоптанные части земли»,[86] указывающее на то, что конечный пункт изгнания демона находится в тех частях мира, где не ступала нога человека. Выразительное славянское слово «беспроходна»[87] с удивительной точностью подчеркивает смысл недосягаемости этих мест для человека, ибо люди не могут даже пройти туда. Размышляя над формулировками 16-й главы Книги Левит, где говорится, что козел отпущения изгоняется «в одинокое место» (אל־ארץ גזרה) «в пустыню» (במדבר),[88] Джейкоб Милгром замечает, что «цель, с которой козел отпущения отправляется в дикое место, заключается в его удалении прочь из места человеческого обитания».[89]

Приведенные наблюдения позволяют нам предположить, что в описании, содержащемся в *Откровении Авраама,* мы встречаем еще одну, т. н. «удаляющую» функцию обряда с козлом отпущения, когда нечистота должна быть изъята из человеческой ойкумены и перенесена в необитаемое («беспроходное») место.

В этом отношении Дэниэл Штекль Бен Эзра также замечает, что фраза «въ беспроходна земли» из *Отк. Авр.* 14:5 напоминает о выражении, которое встречается в Септуагинте, где Лев.

твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти. И вражда твоя есть праведьство. Сего ради погибельствомъ своимъ буди от мене исчезлъ! И глаголахъ словеса яже научи мя"». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 68.

[85] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

[86] «Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли!»

[87] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

[88] См. Лев. 16:22.

[89] Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1045.

16:22 переведено как εἰς γῆν ἄβατον,[90] а также в выражении, выбранном Филоном Александрийским («Об особых законах», 1:188) при описании ритуала Йом Киппур.[91]

Заключительная фраза из 14-й главы, в которой сообщается о повторении Авраамом приказаний, полученных от великого ангела, подтверждает наше предположение о том, что Авраам выступает здесь в роли своего рода ученика священнослужителя, получающего наставления от своего учителя Иаоила и постигающий это знание на практике, повелевая козлом отпущения.[92]

Заключение

В завершение нашего исследования образности праздника Йом Киппур во второй части *Откровения Авраама* следует вновь привлечь внимание к возможным связям между этими культовыми преданиями и концепциями, которые мы находим в первой, агадической части псевдоэпиграфа.

Как уже упоминалось, первая часть данного текста также пронизана указаниями на культовые обряды: там изображается поклонение идолам в семействе Фарры, понимаемое авторами в качестве метафоры оскверненного Храма. Этот раздел повествования завершается описанием падения дома лживого служения и смертью идолопоклонников – отца Авраама Фарры и его брата Нахора, гибнущих в огне разрушенной священной обители, оскверненной идолами.

В этом контексте особый интерес вызывает тот факт, что описание обряда Йом Киппур, которое мы находим в 16-й главе Книги Левит, также начинается со ссылки на двух погибших священнослужителей: сыновей Аарона – Надава и Авиуда, которые, как Фарра и Нахор в славянском апокалипсисе, гибнут от огня, ниспосланного Богом за то, что их мерзостное священнослужение осквернило святилище.

---

[90] Kulik, *Apocalypse of Abraham,* 90.

[91] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity,* 94.

[92] Харлоу отмечает, что «Иаоил учит Авраама своего рода экзорцистской формуле, чтобы отогнать прочь Азазеля». Harlow, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*,” 315.

Упоминание о погибших жрецах, осквернивших святилище, которое теперь нуждается в очищении, идеально согласуется с культовой идеологией, выраженной в 16-й главе Книги Левит, где мы находим подробное изложение очистительного ритуала, имевшего место во время празднования Йом Киппура.[93] Как мы уже видели, позднейшие раввинистические источники, связывающие эпизод золотого тельца с установлением ритуалов Йом Киппур, также намекают на эту связь между грехом ложного поклонения и необходимостью его культового искупления.

В свете упомянутых преданий становится ясно, что апокалиптическое переосмысление ритуалов праздника Йом Киппур, появляющееся в повествовании второй части *Откровения Авраама,* прекрасно сочетается с общей структурой славянского псевдоэпиграфа, где переход героя от оскверненного земного святилища в истинное место поклонения, представленное небесной Скинией, опосредован обрядом очищения.

---

[93] В связи с этим Джейкоб Милгром напоминает нам, что, прежде чем стать ежегодным праздником, Йом Киппур понимался как «чрезвычайный обряд», необходимый для срочного очищения и освящения. Milgrom, *Leviticus 1–16,* 1070. Скалльон также отмечает, что «цель этого празднества – очищение. Грехи израильтян, ведомые и неведомые, осквернили землю, и храм, и саму Святая Святых. Книга Левит анахронически относит ко временам, предшествующим обретению обетованной земли, праздник по очищению скинии/храма и стана/города, чтобы защитить их от накопления нечистоты». J. P. Scullion, *A Traditio-historical Study of the Day of Atonement* (Ph.D. diss.; Catholic University of America, 1991), 83.

Томас Гарсиа-Уидобро, S.J.

Ангелы и люди: единение в общей литургии

Небесная литургия в Апокалипсисе Иоанна: песнопения с ангелами

Один из самых завораживающих и влиятельных текстов первоначального христианства – Апокалипсис Иоанна. С момента возникновения этот текст тревожил воображение христианских общин, пробуждал любопытство, страх и благоговение. Во второй части книги главный герой поднимается на небо, чтобы стать свидетелем откровений о заключительных событиях истории. И начинается все внезапно и неожиданно, когда Иоанн видит отверстой дверь на небе и слышит зовущий его голос, как бы звук трубы (4:1). Без дальнейших предисловий, охваченный духом, герой оказывается в небесной Святая Святых перед престолом Бога (4:2 слл). Предстояние перед престолом Божиим на вершине небес – очевидный отзвук видений Иезекииля; однако, в отличие от Иезекииля, свои видения Иоанн описывает весьма сурово. Он опускает элементы, присутствующие в повествовании Иез. 1, – например, колеса божественной колесницы и ее движение, – но упоминает молнии, громы и гласы, исходящие от престола (Дан. 7 и *1 Енох* 14), в коих выражается могущество Бога (Откр. 8:5; 11:19; 16:18). С другой стороны, радуга вокруг престола в Откр. 4:3 заставляет вспомнить о радуге из Иез. 1:28 и Иез. 28:13. Сидящий на престоле подобен видом «яспису и сардису», что напоминает о Славе Божией, которая выразится через те же элементы, когда небесный Иерусалим низойдет на землю (Откр. 21:11, 18–20). Стоя перед престолом,

Иоанн становится свидетелем грандиозной литургии; она разворачивается в торжественных песнопениях, все шире и благозвучнее раздающихся вокруг престола Божия.

Первый из этих гимнов поют четверо «животных», или «херувимов», окружающих престол Бога. Хотя в тексте Откр. 4:6–8 говорится о «животных», или «живых тварях» (ζῷα γέμοντα), автор явно имеет виду *хайот*-херувимов из Иез. 1:5–25; 10:20 (חיות). Первое из этих существ было подобно льву, второе – тельцу, третье имело лицо, как у человека, а четвертое было подобно летящему орлу (4:7). Иоанн здесь упрощает этих חיות, наделяя каждое животное лишь одним из четырех лиц из Иез. 1:10. Порядок, в котором упоминаются животные в Апокалипсисе (лев, телец, человек, орел), тоже отличается от порядка Иез. 1:10 (человек, лев, телец и орел). Несмотря на то, что значение херувимов возрастет в Откр. 4:9–11, под влиянием Иез. 10:19–20 и 3 Цар. 6, Иоанн, в отличие от Иез. 1, едва упоминает этих существ. Каждое из этих «животных» имело по шесть крыльев и было исполнено очей (4:8). Днем и ночью они непрестанно возносили Богу гимн: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Откр. 4:8).

Следуя согласованному и торжественному литургическому ритму, всякий раз, когда херувимы запевали гимн, двадцать четыре старца, окружавшие престол[1], падали ниц, полагали свои

---

[1] Мы не знаем точного символического значения ни этих старцев, ни их престолов, так как они не встречаются ни в каком другом апокалиптическом памятнике. Возможно, что это собственное создание автора Откровения Иоанна Богослова, вдохновленное одним или несколькими из следующих символов. Во-первых, старцы могут быть небесным соответствием двадцати четырех священнических чинов, служивших в храме согласно 1 Пар. 23:6; 24:7–18; 1 Езд. 2:36; Неем. 7:39; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 7. 365–66. Во-вторых, они могут быть небесным соответствием двадцати четырех музыкантов из числа левитов, которые служили и пророчествовали на цитрах, псалтирях и кимвалах (1 Пар. 25:1–31; 1 Езд. 2:41; 3:10; Неем. 7:44; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 7.367). В-третьих, старцы могут быть небесными предстоятелями Израиля и Церкви, в сумме двенадцать сыновей Израилевых и двенадцать апостолов. В-четвертых, это могут быть конкретные христиане, умершие смертью мучеников, коих автор Апокалипсиса признает ныне прославленными и почитаемыми Господом в небесной литургии. Нужно, кроме того, указать, что «престолы» упоминаются (во множественном числе) в Дан. 7:9 и что автор говорит о них же применительно к двадцати четырем старцам. Более

золотые венцы перед престолом и воспевали громким голосом другой гимн Богу: «Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (Откр. 4:11). Эти двадцать четыре старца, облаченные в белые одежды и имевшие на головах золотые короны, сидели на двадцати четырех престолах, окружавших престол Господа (4:4). Нужно заметить также, что это те же двадцать четыре персонажа, которые несут гусли и чаши, полные фимиама и отождествляемые с молитвой святых (5:8). Таким образом, перед нами пространство и репрезентация литургии, которая тем шире распространяется от престола к периферии, чем торжественнее и поразительнее ее звучание.

До сих пор небесная литургия прославляла Бога; с этого момента она продолжается гимнами, воспевающими Агнца. Вначале Ангел сильный вопрошает громким голосом, есть ли кто-либо достойный раскрыть книгу, которую Бог держит в деснице, и снять печати (5:2).[2] Ответ ясен: только лев от колена Иудина, корень Давидов (реальные элементы), закланный Агнец (жреческие элементы), стоящий посреди престола и посреди старцев, способен раскрыть книгу, сломать печати и прочесть написанное (5:5–7). Этот персонаж есть не кто иной, как Иисус, преображенный через воскресение в царя и священника. Фактически, вторая часть небесной литургии начинается, когда он берет книгу, то есть когда четверо херувимов и двадцать четыре старца простираются пред ним, «имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама», и поют: «Достоин Ты

подробно см. D. Aune, *Revelation* (Word Biblical Commentary, 52A; Dallas: Word Books, 1997), 288–292.

[2] Что касается книги и ее содержания, некоторые авторы утверждают, что речь идет об эсхатологических событиях в конце времен, о которых повествуется, начиная со снятия первой печати в 6:1. Другие считают, что, строго говоря, содержание книги раскрывается, когда сломана последняя печать, и книгу можно раскрыть; то есть речь идет о катастрофах, о которых рассказывается, начиная с 8:2. Как бы то ни было, существование книги, заранее содержащей в себе описание последних дней, имеет ясно выраженное библейское и апокрифическое основание в Иез. 2:9–10; Дан. 8:26; *Юб.* 32:20–22; *1 Енох* 81:2–3. Глубинная богословская идея состоит в том, чтобы подчеркнуть: судьба творения и история человечества находятся в руке Божией. Это так, что бы ни считали империи, удерживающие власть и всегда представляемые как монструозные силы.

взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (5:8–10). Этот гимн представляет собой новую интерпретацию Дан. 7:14, 18 и Исх. 19:6; смерть Агнца понимается в нем как открывающая возможность воцарения христиан в качестве народа царей и священников.

И тут за кругом херувимов и двадцати четырех старцев оказались «тьмы тем и тысячи тысяч» ангелов, которые окружали престол и восклицали громким голосом: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (5:12). Так небесная литургия становится все более торжественной и ширится от Святая Святых к периферии. И нет ей конца до тех пор, пока всякое создание не воспоет хвалу Богу и Агнцу.

Действительно, помимо тысячи тысяч ангелов, все творение хвалит Бога и Агнца, говоря: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (5:13). И тогда херувимы простираются, восклицая: «Аминь», и двадцать четыре старца, тоже простертые, поклоняются Богу и Агнцу. Литургическое движение достигло завершения: от периферии оно вернулось в самый центр божественного круга. Повествование продолжается тем, что Агнец, взявший книгу из рук Бога (Откр. 5:8), раскрывает ее (Откр. 6:1) и полагает начало обещанному Богом искуплению, которое приведет к концу истории.

Важно заметить, что эта динамика небесной литургии, предшествующая финальным событиям истории, представлена также в других текстах. Например, в 11Q13 Мелхиседек, приняв достоинство священническое и ангельское, празднует День Искупления (Йом Киппур), «в который искупление будет соделано для всех сынов света и людей жребия Мелхиседека». В это время он совершит «отмщение Божиих судов» (II, 13) и встанет во главе небесных воинств («богов праведности»), восставших против вражеских полчищ, образованных теми, кто уклонялся «от заповедей Божиих к совершению зла», и предводительствуемых Велиаром – главным из злых ангелов. Подобно Иисусу, Мелхиседек обладает царской и жреческой природой. Как царь, Мелхиседек «встанет в сонме богов», дабы «судить народы» и осуществить «отмщение Божиих судов» (II, 10–13). Как перво-

священником, им «искупление будет соделано для всех сынов света и людей жребия Мелхиседека» (II, 8). Фактически, в этом тексте Мелхиседек возвышается настолько, что к нему применяются способы высказывания, принятые исключительно в отношении Бога: говорится о «наследии Мелхиседека» (II, 5), «людях жребия Мелхиседека» (II, 8), «годах благодати Мелхиседека» (II, 9).

Другой подобный пример – фигура Сына человеческого из Дан. 7. Как было показано в статье Флетчер-Луи, переведенной в этом сборнике,[3] Сын человеческий из Дан. 7 отождествляется с фигурой первосвященника, обладает адамическо-ангельской природой[4] и приходит с облаками небесными в День Искупления (Дан. 7:9–14; Лев. 16:2, 13), чтобы восстановить первоначальное мироустройство, одолеть хаос и утвердить порядок творения / храма. Первосвященнический характер Сына человеческого (Дан. 7: 18, 22, 27) проявляется в его способности представлять Израиль, в противоположность зверям, представляющим врагов избранного народа. Вспомним, что первосвященник тоже представлял Израиль, ибо носил наперсник с камнями, на которых было вырезано имя каждого колена Израилева (Исх. 28:9–10). Силы хаоса, связанные с мифом о *Chaoskampf* книги Бытия, представленные образами моря и выходящих из него зверей, будут побеждены, когда Сын человеческий восстановит космическую функцию храма (Дан. 9:24–27; 12:30).

«Как на небе, так и на земле»: взаимодействие небесной и земной литургий

Грегори Бил,[5] как известно, подчеркивает отношение между храмом в Иерусалиме и небесным храмом: он утверждает, что Иерусалимский храм мыслился как отражение храма небесного, или космического. Как следует из Пс. 77:69, Бог задумал Иерусалимский храм по образу небесного храма. Точно

[3] Fletcher-Louis, “The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan. 7:13 as a Test Case,” 161–93.

[4] Чис. 24:17; 2 Цар. 14:17; 19:27; Иса. 9:5; Зах. 12:8; Мал. 2:7; Есф. (LXX) 15:4–19.

[5] Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 21–50.

так же, напоминает нам этот автор, первая скиния, со всем ее убранством, была обустроена по небесному образцу, явленному на Синае (Исх. 25:9, 40; ср. Исх. 26:30; 27:8; Чис. 8:4; Евр. 8:5; 9:23–24). Говоря конкретно, (1) большой двор, или *soreg*, представлял мир людей; (2) святилище служило зримым символом небес и его светил; (3) Святая Святых символизировала незримое измерение космоса, где обитают Бог и ангелы.

Мы знаем, что физическая структура – не единственное, что взаимно отражают небесный и иерусалимский храмы. Система священнических чинов в храме Иерусалима тоже была отражением ангельской иерархии, служившей Богу на небе. Священники и левиты были основными участниками богослужений, проводившимися в святилище. Авторитет этих лиц имел основанием наследственные права, обладание коими делало их особой, святой, обособленной кастой.[6] Священники разделялись на двадцать четыре группы (*коганим*), каждая из которых служила по очереди неделю. В свою очередь, каждая группа разделялась на шесть кланов, или ветвей, из которых каждая служила один день из указанной недели. В субботу служили все вместе. Священники имели право входить в помещение святилища (*хейхал*) и приближаться к жертвеннику, где приносили жертвы общинные и индивидуальные, воскуряли фимиам, брали светильники и благословляли народ. Они также наряду с левитами пели псалмы, но только они могли играть на трубах в начале песнопений и между главами. Вместе с левитами священники

[6] Священники в глазах обычных людей святы: не потому, что ведут безупречную моральную жизнь, а потому, что были отделены Богом (в силу их происхождения), чтобы служить ему. В трактате *Мидот* говорится о том, что Синедрион собирался в большой полукруг и оценивал кандидатов на священство в соответствии с установлениями Закона и Библии. Если кандидат признавался годным (правильное происхождении и отсутствие дефектов), члены Синедриона радостно восклицали все вместе: «Благословен будь Святой! Будь благословен! Ибо никакого пятна не найдено у потомков Аарона. И благословен будь Тот, кто избрал Аарона и его потомство служить пред Господом в святилищах» (5:4). Помимо происхождения, эти лица стоят над повседневностью, так как соблюдают целый ряд правил, которые приготовляют их к временному служению в состоянии чистоты (Лев. 19:26; Втор. 12:29–31). Богу можно служить только в состоянии полной чистоты, или святости, потому что Бог Израиля – абсолютно Иной, трансцендентный. Иначе говоря, священники должны быть святы, ибо «Я свят Господь».

исполняли служение привратников, хотя, чтобы подчеркнуть свой высший статус, всегда занимали более почетное место (*м. Мидот* 1:5).

Левиты были менее значимы, чем священники. В описаниях храмового богослужения в таких книгах, как Екклесиаст и книги Маккавейские, они не появляются. Не так обстояло дело в традициях, предшествовавших пленению: в книгах Ездры, Неемии и книгах Паралипоменон. Разделение левитов по семьям, как это описано в 1 Пар. 9, сохранялось до разрушения храма римлянами (*м. Аракин* 11b; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 20.218). Их функции оказались ограниченными служением при вратах различных портиков и пением псалмов на границе между двором священников и двором израильтян. В качестве привратников левиты отвечали за надзор над посетителями, особенно в том, что касалось следования правилам чистоты. Они также охраняли храм денно и нощно и запирали врата храма, когда полагалось. Одновременно левиты следили за поддержанием общего порядка в храме (Филон, *О наградах и наказаниях* 6).

Согласно космологии, сложившейся вокруг идеи храма, литургическое служение священников и левитов в святилище было своего рода отражением несравненно более возвышенной реальности – той литургии, которую высшие ангелы праздновали в небесном храме. Примеров тому множество. В Иса. 6 описывается видение Бога, сидящего на престоле в окружении сонма серафимов, воспевающих в литургических гимнах его святость и величие. Сходным образом в Пс. 88 благость, величие и грозная природа Бога восхваляются сонмом святых или ангелов. В *Первой книге Еноха* говорится о мириадах ангелов, которые окружают Бога, не удаляясь и не отступая от него ни ночью, ни днем (*1 Енох* 14:22–23). И во *Второй книге Еноха* герой видит на седьмом небе огненное войско архангелов и бесплотных сил[7] (*2 Енох* 9:1), которые, соединенные в десять чинов, «подходили и кланялись Господу, и затем отходили, и шли на места свои в радости и веселии, и в свете безмерном», рас-

---

[7] В полном описании небесных сущих автор говорит о силах, господствах, начальствах, властях, херувимах, серафимах, престолах, о десяти чинах многоглазых ангелов и о «пресветлом стоянии офанимском».

певая гимны звучными и сладостными голосами (*2 Енох* 9:4). Примеры можно умножать и далее.[8]

Таким образом, литургическое служение в Иерусалимском храме (или, при его недоступности, литургия кумранских или христианских общин) была отражением небесной литургии и, как таковая, должна была совершенным образом координироваться с нею. За этим стоит конкретная метафизическая концепция, включающая в себе идею неба в форме храма — идеализированный образ Иерусалимского храма, где обитает Бог со своим двором небесных существ, ему служащих и его прославляющих. Особым образом эта координация проявилась в *Письме к Аристею* середины III в. до н. э. Литургическая служба на земле описывается в нем как превышающая любую чувственную реальность, как своего рода земное откровение происходящего в небесном мире. Поэтому, подчеркивает автор, самое важное — созерцать литургию, а наиболее адекватный ответ присутствующих и участников литургии — молчание.

Завеса, отделяющая божественное от человеческого, была проницаема в обоих направлениях: община верующих праздновала литургию с небесными ангелами как на земле, так — некоторым образом — и на небе. Это не просто координация: это общение. Мы уже приводили много примеров соответствий между земной литургией и литургией небесной. Дж. Л. Энджел упоминает, например, *Книгу Юбилеев*, где все ангелы лица и все ангелы прославления обязываются соблюдать Шаббат так же, как Израиль соблюдает Шаббат на земле. В том же псевдоэпиграфе ангелы празднуют в небесном храме праздник седмиц со времен Ноя, подобно тому, как израильтяне празднуют его ежегодно на земле (6:18, 22). Эта аналогия между ангельским и израильским священством особенно очевидна в том эпизоде, где Исаак молит, чтобы потомство Левия не просто поступало так, как поступают ангельские священники, но *было* как они (*Юб.* 31:14).[9] Дж. Л. Энджел также упоминает *Песни субботнего жертвоприношения*, чтобы подчеркнуть идею онтологического тождества между небесными и земными священниками. Существование священства среди привилегированного класса анге-

---

[8] *Зав. Лев.* 3:8; *Отк. Авр.* 15:5–6; *Возн. Иса.* 8:18.

[9] J. L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2018), 41–42.

лов, *святых среди святых*, засвидетельствовано, помимо других текстов, в 4Q 400 11 3–4; в то же время израильтяне – потомки Аарона, которые выполняют священнические функции в общине (4Q511 35 2–5), определяются как *праведный народ* и *ангелы Славы*. Как отмечает наш автор, есть множество примеров онтологической близости между священством общины и священством ангелов (1QS 4:21–23; 4Q400 1 I,6; 4Q400 2 6–8).[10] Эта близость подразумевает существование в общине священнической элиты, живущей в эсхатологическом времени и пространстве.[11] И объяснялось это тем, что, как мы видим в *Дамасском документе* col. III, 19–20, сама община считалась чувственным проявлением небесного храма на земле. Ее члены жили в строжайшем соблюдении правил чистоты, принятых в Иерусалимском храме, и по соответствующему календарю. Так они становились истинным храмом – отражением небесного храма, в литургии коего они также принимали участие.

Этот опыт достигает кульминации в момент, когда физическая структура небесного храма соединяется с ангелами и членами кумранской общины в прославлении Бога. В седьмой песне *Песен субботнего жертвоприношения* мы читаем, что «основания Святая Святых, столпы возвышеннейшего небесного свода и все углы здания», «все его балки и стены, всякая форма, всякое устройство» прославляют Бога, грозного в своей мощи (4Q 403 col. I. 41–44). Общение между небесным и земным не может быть более полным. Община принимает метафизическую реальность храма, выстроенного не из камней или дерева, но из духовных субстанций.[12]

Со своей стороны, А. Орлов,[13] анализируя *Откровение Авраама*, тоже упоминает об этом преображении верующего вследствие участия в земной и небесной литургиях. В этом тексте герой наделяется божественными атрибутами, такими, как слава, которые некогда принадлежали Азазелю – до того, как тот впал

---

10 Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood*, 92–97.

11 Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood*, 100.

12 C. A. Newsom, “Religious Experience in the Dead Sea Scrolls: Two Case Studies,” in: *Experientia, Volume 2: Linking Text and Experience* (Eds. C. Shantz and R. A. Werline; Early Judaism and Its Literature, 35; Atlanta: SBL, 2012), 218.

13 Orlov, *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham*, 119–129.

в немилость (13:7–14). В этом смысле Авраам повторяет судьбу Адама, который тоже был облачен в славу, принадлежавшую змею (см. *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 3:21; *Пиркей де-рабби Элиезер* 20). В этих случаях судьба Адама прямо соотносится с немилостью высшего ангела, лишившегося своей славы (латинская версия *Жития Адама и Евы* 12:1–16:2) и принявшего падшее естество. В случае Авраама судьба Адама повторяется, к несчастью для Азазеля, в контексте празднования небесного Йом Киппур. Другими словами, перемена одежд производится при входе в Святая Святых, когда через Авраама Бог готовится эсхатологически восстановить человечество. Напротив, Азазель, лишенный своих небесных одежд, принимает грешную природу Авраама и в этом качестве приносится в жертву как один из козлов Йом Киппура.

Во всех рассмотренных примерах присутствует один повторяющийся мотив: небесная и земная литургии вступают в общение, знаменуя преображение членов общины или священников, которые ее служат. Именно в этом пункте мы должны вернуться к литургии, описанной в главе четвертой Апокалипсиса.

Сходство между литургией Апокалипсиса и христианской общиной

В Откр. 4:1–5, 14 читаем впечатляющее описание небесной литургии, которая предшествует финальным событиям истории. В ней принимают участие, окружая престол Божий концентрическими кругами, херувимы, двадцать четыре старца, мириады ангелов и все творение. Весьма вероятно, что эта небесная литургия многое говорит нам о литургических практиках общины Иоанна Богослова. Весьма вероятно, что гимны из этого текста распевались во время христианских литургий таким образом, чтобы согласовываться с небесной литургией. Херувимы, двадцать четыре старца, мириады ангелов и все творение вместе с христианами единым гласом возносили хвалу Богу и Агнцу. Если это так, то перед нами свидетельство религиозного опыта, который П. Шефер[14] удачно назвал «Unio liturgica» – «Литургическим единением». Оно состоит в том, что идентичность

[14] P. Schäfer. *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 341.

субъекта растворяется в совместном общении в литургии, совершаемой созвучно и ритмично. Границы между небесной и земной литургиями размываются благодаря песням и гимнам, которые сообща поют ангелы и верующие; те из верующих, кто участвовал в таком опыте, чувствовали себя преображенными и принявшими природу ангелов, у коих были гостями на небе. Как и в *Песнях субботнего жертвоприношения*, кульминация достигалась тогда, когда христиане сливались в прославлении Бога с самой структурой небесного храма.

Действительно, христианин, согласно книге Апокалипсиса, наподобие ангелов, становится царем и священником в небесном храме (Откр. 5:10; 20:6). Это реальное и священническое (ангельское) преображение верующего проявляется также в печати, которую каждый несет на челе: имя Агнца. Имя Агнца на челе напоминает не только об обетовании Втор. 6:8, но и об имени Божием, которое первосвященник носит на своей тиаре. Также важно отметить, что эта демократизация царской и священнической природы верующего лишает силы древнее разделение на священников и левитов в Иерусалимском храме. Если верующий в самом деле воспринимал себя так во время литургии, то перед нами описание действительно важного религиозного опыта.

Его подкрепляет другой аспект «Unio liturgica», тоже связанный с преображением и присутствующий как в тексте Апокалипсиса, так и в *Песнях субботнего жертвоприношения*. Верующий участник этой небесно-человеческой реальности превращается в живой храм Бога. В Откр. 3:12 христианину дается обетование сделать его «столпом в храме Бога Моего»,[15] что содержит намек на столпы небесного храма (4Q403 1 I, 41; Иез. 40:49; *1 Енох* 90:28; 11Q19 X, 4, 11). Так, согласно восприятию верующего, окружающая реальность, храм и верующий растворяются в единой реальности, прославляющей Бога.

Мы никогда не сможем обрести доступ к религиозному опыту, стоявшему за текстом Откр. 4–5, если таковой имел место. Тем не менее, важно констатировать, что верования в

---

15 T. Elgvin, "From the Earthly to the Heavenly Temple: Lines from the Bible and Qumran to Hebrews and Revelation," in: *The World of Jesus and the Church and the Early Church* (ed. C.A. Evans; Peabody: Hendrickson Publisher, 2011), 23–36.

литургическое общение между земным храмом (будь то Иерусалимский храм или община) и храмом небесным помогают идентифицировать некоторые тексты – как иудейские, так и христианские – как отражения религиозного опыта для тех, кто их читает или слушает. В случае Апокалипсиса этот опыт мог выглядеть заманчивым для некоторых христианских общин: они еще помнили о трудных временах в эпоху Нерона и терпели гонения императора Домициана (81–96 гг. н.э.), насаждавших культ собственной личности и то и дело грозивших карами тем, кто отказывался ему следовать. Тексты типа Откр. 4–5 складывались как наилучшее прибежище для тех, кто оказался на обочине социальной и политической жизни.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть III
Ритуалы Небесного Храма

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

Небесный храм
в раннем иудаизме и христианстве

Сборник статей

Верстка: *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.
Адрес издательства:
105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261–01–46
e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 150 экз.